

Université du Québec

Mémoire présenté à
Université du Québec à Trois-Rivières

comme exigence partielle
de la maîtrise en philosophie

par

Alain Gélinas

Volonté de puissance et conception «artistique» du monde

novembre 1996

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

à Patricia, mon épouse

Résumé

L'entendement humain, pour Nietzsche, est incapable de saisir les structures du réel. Toutes les "*connaissances*" qu'il accumule sont déterminées par des exigences physiologiques strictes, teintées par ses propres couleurs, travesties au nom d'un besoin plus impérieux que celui attaché à l'instinct de vérité. L'homme ne peut en aucun cas acquérir une perception juste des choses. Il est contraint de ne se contenter que d'apparences trompeuses.

Il s'agissait donc de bien démontrer ce point afin d'indiquer de quelle façon un examen attentif de l'art attique a permis à Nietzsche de former une nouvelle conception du monde (univers dirigé par la *Volonté de puissance*) et de se représenter la condition humaine comme personne ne l'avait fait avant lui. Comment, se demande Nietzsche, la tragédie grecque peut-elle servir d'antidote au poison que constitue le nihilisme contemporain (nihilisme passif)? Comment peut-elle nous permettre d'échapper à l'apathie générale qui frappe aveuglément toutes les sociétés, maintenant que les anciennes idoles ont été anéanties et que les hommes sont livrés à eux-mêmes? Tout simplement parce que nous sommes tous placés un peu dans la même situation que l'artiste tragique. En ce sens que la seule chose que nous puissions savoir avec certitude, c'est que le monde tel que nous l'interprétons n'est rien d'autre que l'une de nos fabrications. L'être humain crée le monde à son image et ne peut faire autrement. Il ne dispose nullement d'un critère objectif lui servant à mesurer la valeur des choses qui l'entourent. Deux choix s'offrent dès lors à lui: a) écraser sous le poids de la plus vive nostalgie et du plus lourd sentiment d'impuissance ou b) exulter à l'idée de vivre dans un monde dénué de sens au sein duquel il doit agir de manière à lui conférer une signification. L'art rend possible une nette compréhension de ce qui constitue notre lot à tous ici-bas et seule son étude permet à Nietzsche de briser le cadre beaucoup trop étroit proposé par la métaphysique traditionnelle.

Table des matières

Introduction	<i>p. 01</i>
Premier chapitre: <i>Explicitation de la Volonté de puissance.</i>	<i>p. 07</i>
Deuxième chapitre: <i>«Vérité et mensonge au sens extra-moral» et théorie cognitive.</i>	<i>p. 40</i>
Troisième chapitre: <i>La «métaphysique» d'artiste.</i>	<i>p. 71</i>
Conclusion	<i>p. 91</i>
Bibliographie	<i>p. 99</i>

Liste des abréviations utilisées

<i>VM</i>	<i>Vérité et mensonge au sens extra-moral</i>
<i>NT</i>	<i>La naissance de la tragédie</i>
<i>VDM</i>	<i>La vision dionysiaque du monde (juin-juillet 1870)</i>
<i>PV</i>	<i>La Passion de la Vérité</i>
<i>PH</i>	"Le Philosophe, considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance", fragment Hiver 1872
<i>ZA</i>	<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>
<i>GS</i>	<i>Le Gai savoir</i>
<i>PBM</i>	<i>Par-delà Bien et Mal</i>
<i>GM</i>	<i>La généalogie de la morale</i>
<i>CI</i>	<i>Le Crépuscule des idoles</i>
<i>A</i>	<i>L'Antéchrist</i>
<i>EH</i>	<i>Ecce Homo</i>
<i>VP</i>	<i>La Volonté de puissance</i>
<i>WP</i>	<i>The Will to power</i> , édition de W. Kaufmann
<i>N</i>	<i>Nietzsche</i> de Heidegger
<i>ZN</i>	"Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?" de Heidegger

Introduction

Ce mémoire sera principalement consacré à l'explicitation de l'esthétique nietzschéenne entendue comme manifestation de la *Volonté de puissance*. Il s'agira, pour nous, d'indiquer de quelle façon l'étude des phénomènes artistiques permit à Nietzsche de se former une toute nouvelle représentation du monde, de s'insurger contre la toute-puissance du *temps passé* et de dépasser ainsi le platonisme qui infestait et paralysait la philosophie occidentale. L'analyse des diverses thèses soutenues par Nietzsche concernant son esthétique ne s'étendra évidemment pas sur l'ensemble des écrits de cet auteur (ce travail exigerait un temps beaucoup trop considérable), mais n'embrassera qu'un nombre limité d'ouvrages. Le court opuscule rédigé par la main du jeune Nietzsche et intitulé *Vérité et mensonge au sens extra-moral* s'avère être, sur ce point, extrêmement intéressant, puisque nous y retrouvons, exposées clairement et de manière précise, les différentes thèses qui permettent de faire ressortir les relations qui unissent l'art à la théorie de la connaissance soutenue par Nietzsche et donc à sa "*cosmologie*". Ces thèses, d'ailleurs, apparaissent dans la plupart des œuvres de Nietzsche et ne sont donc pas totalement tributaires d'une intelligence dépourvue de maturité et qui cherche, sans trop y parvenir, à se défaire de l'influence de ses "maîtres" (Kant, Schopenhauer, Wagner). Elles doivent plutôt être considérées comme les fruits de longues et minutieuses méditations pratiquées par un esprit alerte, indépendant, original, intuitionnant quelques "vérités" qui ne seront jamais démenties et qui serviront à former la trame d'une pensée des plus audacieuses. De nombreuses idées contenues dans cet opuscule seront constamment réaffirmées par Nietzsche: structuration et déconstruction du monde par l'intellect humain (mouvements commandés par la *Volonté de puissance*), soumission de la raison au jeu des instincts, refus de considérer le changement et le devenir (anhistorisme) comme constituant l'illusion métaphysique par excellence, myopie de

l'intelligence humaine qui ne perçoit que difficilement ses propres structures et qui ne saisit pas le caractère temporel de l'existence, etc. L'approfondissement des diverses pensées que nous pouvons retrouver à l'intérieur de ce minuscule essai s'avère donc être, pour nous, un exercice des plus pertinents et les nombreuses conclusions qui seront tirées à la suite de son analyse serviront à éclairer nos propos concernant les rapports unissant l'esthétique nietzschéenne et la théorie de la connaissance élaborée par le dernier disciple du prophète Zarathoustra. Les thèses relatives à la *Volonté de puissance* et aux liens la rattachant au concept d'"art" que nous voyons apparaître dans la plupart des écrits tardifs de ce philosophe seront aussi, par le fait même, éclairées. Nous avons dès lors jugé utile de consacrer une bonne partie de ce mémoire à l'examen des idées qui sont exprimées dans ce court texte ainsi qu'à l'étude de sa structure (division en deux longs paragraphes dont le premier est réservé à la présentation des thèses du jeune Nietzsche se rapportant [comme nous le verrons] à la création par l'esprit humain de "formes" qu'il cherche, dans un deuxième temps, à imposer à la réalité, et le second à l'explication du rôle joué par l'élément dionysiaque¹ dans ce que l'on pourrait improprement appeler *l'histoire des connaissances humaines* [destruction des systèmes établis, rejet des "formes" antérieurement fabriquées puis admises]).

Il est évident qu'un travail exigeant une aussi grande maîtrise du sujet abordé ne peut sérieusement s'effectuer (du moins par nous) sans un constant recours aux commentateurs. Le nombre de ces derniers étant extrêmement élevé, nous avons été forcé d'opérer un triage systématique de leurs œuvres pour ne conserver que celles qui étaient les plus susceptibles

¹ Le couple Apollon-Dionysos n'entre à toute fin pratique jamais en scène dans les œuvres de Nietzsche publiées après le *Zarathoustra*. Apollon est l'instance qui préside à la création, par l'homme, d'un monde fait à son image, alors que Dionysos symbolise l'action des forces chaotiques, c'est-à-dire qu'il sert au jeune Nietzsche à rendre compte du fait que l'être humain, désirant constamment se surpasser, doit nécessairement déclarer la guerre aux diverses structures qu'il a lui-même projetées dans le monde, qu'il est en quelque sorte forcé de saccager et de délaissé ce qu'il a auparavant construit de ses propres mains. Nous verrons que ces deux figures mythologiques seront, dans les dernières œuvres de Nietzsche, regroupées sous une même appellation: la Volonté de puissance.

d'apporter un précieux complément d'informations concernant les diverses thèses que nous nous proposons de clarifier. Nous croyons qu'il est impossible de chercher la compagnie de Nietzsche sans, du même coup, désirer ardemment faire la connaissance de Fink, tant nous semble justes et d'une incommensurable valeur les nombreuses remarques et précisions qu'il apporte à son sujet dans son ouvrage capital intitulé *La Philosophie de Nietzsche*. Il nous accompagnera tout au long de la rédaction de ce mémoire. Pour parvenir à comprendre les idées véritablement abstruses contenues dans la doctrine d'un philosophe, il est toujours approprié de se référer aux écrits d'un penseur s'inscrivant dans la même ligne de pensée et dont les préoccupations sont similaires. Heidegger, en ce qui concerne Nietzsche, nous apparaît tout indiqué pour remplir ce rôle. L'impressionnante finesse de son esprit, la clarté de son discours qui traduit, à n'en pas douter, une nette compréhension des thèmes analysés, la grande érudition qui le caractérise, sa réelle fascination pour Nietzsche ainsi que les nombreux liens qui, par la pensée, l'unissent à ce dernier, nous invitent, ou mieux, nous obligent à amorcer notre étude par une lecture attentive des textes qu'il a consacrés à la philosophie nietzschéenne. Les divers éclaircissements qu'il fournit dans son *Nietzsche* sur la nature de la *Volonté de puissance* sont, pour nous, d'une valeur inestimable et doivent être, à notre avis, considérés comme autant de marques d'une intelligence supérieure. Heidegger, malgré tout ce que peuvent en penser ses détracteurs, ne peut être sérieusement mis de côté lorsqu'il s'agit de percevoir clairement les multiples significations que peuvent revêtir les principaux concepts figurant dans les œuvres de Nietzsche². Les nombreuses pages réservées par Granier au problème de la conception nietzschéenne de la "vérité" dans son livre intitulé *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, font véritablement de lui l'un des plus grands commentateurs de ce philosophe. L'idée d'Éternel Retour, dans ses rapports avec la

² Nous ne commettrons cependant pas l'erreur d'accorder un trop grand crédit à son interprétation de la pensée de Nietzsche, c'est-à-dire d'accepter les thèses qu'il présente sans sentir le besoin de les soumettre à un examen critique. Vattimo et Granier nous permettront de ne pas succomber à cette tentation et d'éviter de commettre une telle bévue.

Volonté de puissance, y est expliquée avec brio. La notion réellement ambiguë d’*“inversion ontologique”* de la *Volonté de puissance* y est abordée avec toute l’aisance et la subtilité d’un esprit possédant la force, la clairvoyance, la finesse et un haut degré de maturité. Nous exploiterons donc avec profit les textes de cet auteur se rapportant aux idées essentielles contenues dans la pensée de Nietzsche.

Ne maîtrisant pas la langue allemande, nous avons été contraint de nous reporter aux éditions françaises des œuvres de Nietzsche. Nous avons cependant eu la prudence de ne pas les utiliser sans examen, de ne pas les consulter en pensant qu’elles possédaient toutes une valeur identique. Il est évident, par exemple, que le gigantesque travail de recherche mené par l’équipe Colli-Montinari pour le compte, entre autres, de la maison d’éditions Gallimard, produit régulièrement d’innombrables fruits qui deviennent, pour nous, accessibles au fur et à mesure que sont réédités les textes de Nietzsche³. Il faut conséquemment avoir suffisamment de sagesse pour se servir, exclusivement, des plus récentes éditions des écrits de ce philosophe. Nous utiliserons, pour notre part, les dernières éditions des textes présentés chez Gallimard dans la collection “folio/essais”, textes qui sont sans cesse remis à jour et qui correspondent, à quelques variantes près, à ceux figurant dans la grande édition des œuvres de Nietzsche en français.

En ce qui concerne les différents ouvrages qui seront cités tout au long de ce travail, les chiffres renverront aux numéros des pages sauf dans le cas des écrits de Nietzsche. Puisqu’il existe une classification universellement admise (division en aphorismes) s’appliquant à la plupart des œuvres de cet auteur, nous avons cru qu’il serait plus simple que nous ne fassions pas

³ Nous sommes bien forcé d’admettre que l’entêtement à ne considérer que les moins vieilles publications se rapportant à Nietzsche ne peut nous apporter que de grands avantages lorsque, par exemple, nous jetons un regard sur les diverses notices accompagnant immédiatement le texte d’*Ecce Homo* dans notre édition. Leur consultation nous permet, en effet, d’apprendre que les spécialistes possèdent actuellement au moins deux versions du troisième paragraphe de la section intitulée *Pourquoi je suis si sage*, et que l’une d’entre elles, qui a été récemment retrouvée, pourrait bien être en tout point conforme à la copie originale rédigée par Nietzsche. Les deux textes figurant au sein de notre édition (l’un étant publié pour la première fois), il devient dès lors manifeste que l’utilisation de celle-ci, plutôt qu’une autre plus vieille, est beaucoup plus profitable.

preuve d'originalité et que les diverses sources d'où proviendront ces citations soient clairement identifiées suivant les règles, c'est-à-dire que les chiffres renverront au numéro de l'aphorisme et non à celui des pages.

Ce qui nous préoccupe, enfin, c'est de réussir à rendre manifeste la nature des rapports existant entre la théorie nietzschéenne de la connaissance et l'activité créatrice de l'*artiste*. Le travail que nous nous proposons d'effectuer comportera donc trois chapitres. Le premier chapitre, consacrée à la *Volonté de puissance*, doit être perçue comme un exercice préliminaire. Ce qui appartient au concept nietzschéen d'«art» et qui a frappé notre attention, c'est qu'il sert à rendre compte de tout ce qu'il y a de *mensonger* à l'intérieur de tout processus de cognition. L'entendement humain, comme nous allons le voir plus loin, crée, à partir de son propre fond, des *formes* qu'il projette ensuite dans le monde. La «réalité» est, pour Nietzsche, un pur produit ou une construction de notre esprit. Dans une telle optique, lorsque l'être humain croit accéder à l'*en-soi* des choses, il s'illusionne totalement et ne perçoit, en fait, que ce qu'il a lui-même généré, ce qu'il a lui-même mis dans les objets qu'il appréhende. Or, la référence nietzschéenne à l'art et à la *Volonté de puissance* lui permet de rendre claire la façon dont l'intelligence humaine agit ou procède lorsqu'elle *tend* vers la connaissance. Après avoir dégagé la signification du *Wille zur Macht*, nous étudierons longuement le texte intitulé *Vérité et mensonge au sens extra-moral* dans le but de bien faire ressortir les différentes thèses de Nietzsche concernant le fonctionnement de l'esprit humain (second chapitre) afin, finalement, de montrer comment le concept d'«art» utilisé par Nietzsche peut servir à expliquer un tel fonctionnement (ce qui fera l'objet du troisième et dernier chapitre).

L'utilisation de Heidegger nous semble justifiée puisque la lecture des textes qu'il a réservés au traitement du problème de l'essence de la *Volonté de puissance* nous a permis de

reconnaître en lui un cicérone tout à fait fiable. À son contact, nous avons eu l'impression de fréquenter Nietzsche lui-même. Les éléments empruntés à Heidegger que nous présenterons et qui serviront à caractériser la nature du *Wille zur Macht* nietzschéen nous semblent être tout droit tirés des œuvres de Nietzsche. Disons-le sans détour, l'analyse effectuée par Heidegger nous servira de procédé heuristique, c'est-à-dire que nous l'emploierons dans le but de nous introduire correctement au cœur du sujet que nous voulons aborder. Ces précieux écrits de Heidegger nous ont fourni des données inestimables concernant l'activité de la *Volonté de puissance* et nous désirons commencer cette étude en les exploitant du mieux que nous pouvons.

Premier chapitre

Explicitation de la Volonté de puissance.

Les pages qui vont suivre seront consacrées à l'explicitation d'un des concepts-clé appartenant à l'ontologie nietzschéenne. Elles auront pour principal objectif de présenter clairement la notion ambiguë de *Volonté de puissance*, terme sans cesse utilisé par Nietzsche pour caractériser ce qu'il perçoit comme étant à l'origine de la vie, ce qui sert véritablement de fondement à l'ensemble des *étants* présents dans le monde. La thématization de la *Volonté de puissance* s'avère être une tâche des plus ardues puisqu'elle nécessite une constante réinterprétation des différents fragments rédigés par Nietzsche dans le but d'apporter quelques précisions concernant la signification qui doit lui être accordée. Elle nous oblige donc à les considérer *globalement* de manière à ce qu'un fragment en apparence des plus anodins puisse servir (lorsque mis en présence des autres) à jeter un précieux éclairage sur la totalité de ces fragments, nous permettant ainsi de retracer plus aisément le sens qui a réellement été assigné par Nietzsche à ce concept fondamental⁴. Nous nous proposons, dans un premier temps, d'analyser les divers paragraphes figurant dans la première partie du *Nietzsche* de Heidegger afin de pouvoir parvenir à isoler les nombreux éléments que ce dernier penseur attribue à l'essence de la *Volonté de puissance*. Il va sans dire, toutefois, que la simple énumération des thèses de Heidegger se rapportant à la nature de la *Volonté de puissance* ne possède qu'une valeur fort limitée si elle n'est pas accompagnée d'un exposé critique, par nous réalisé, concernant la validité de ces différentes affirmations. Nous ne nous contenterons donc pas d'esquisser à grands traits ce

⁴ Ne perdons pas de vue que leur nombre est extrêmement élevé et que leur rédaction s'échelonne sur près de cinq ou six ans (ce qui nous contraint à embrasser du regard une quantité quasi incalculable de "petits textes" plus ou moins pertinents [il nous faut, hélas!, avant toute autre chose, en établir la juste valeur] pour la résolution du problème qui nous intéresse).

que l'auteur de *Être et Temps* présente comme les attributs essentiels de ce qu'il nomme l'essence de la volonté⁵. Nous tâcherons plutôt d'adopter, dans la mesure de nos capacités, une attitude qui nous permettra de prendre un certain recul par rapport au texte étudié afin de pouvoir indiquer le *degré de compatibilité* existant entre les passages tirés de l'œuvre de Heidegger et ceux de Nietzsche (en d'autres mots, il s'agira d'évaluer la pertinence des propos tenus par Heidegger en se reportant sans cesse aux écrits de Nietzsche). Une fois parvenu au terme de ce travail exigeant, une fois que nous aurons suffisamment défriché le terrain à partir duquel s'articule l'interprétation heideggerienne de Nietzsche (notamment de sa *métaphysique* et du *nihilisme européen*)⁶, nous nous efforcerons, nous en comprenons bien l'incontestable utilité, d'enrichir cette étude par la présentation des aspects qui nous semblent appartenir à ce que Nietzsche entendait par ces termes et qui n'ont pas été considérés par le phénoménologue allemand.

Ce type d'activité, si elle est réalisée de manière adéquate, nous fournira un grand nombre d'informations que nous pourrons, évidemment, utiliser avec un réel profit lorsque nous aurons à décortiquer soigneusement les textes de Nietzsche concernant l'art et les multiples rapports qui peuvent l'unir à la *Volonté de puissance*. Après avoir dûment défini ce dernier concept (nous parlons de la *Volonté de puissance*) et pénétré, en agissant de la sorte, au cœur de la doctrine professée par Nietzsche, il nous sera plus aisé de bien percevoir la nature des thèses se rapportant

⁵ "Pour Nietzsche, tout être est devenir. Ce devenir se caractérise cependant par l'action et l'activité du vouloir. Or la volonté est, par son essence, volonté de puissance" (Nietzsche, tome I, première partie, les premières lignes de la section intitulée: "Le livre de *La Volonté de puissance*", p.16).

⁶ La nette compréhension de l'esthétique nietzschéenne par Heidegger n'est possible que par la lumière projetée par son examen (effectué antérieurement) des principaux concepts employés par Nietzsche dans ses œuvres ("Volonté de puissance", "Éternel Retour", "nihilisme européen", "transvaluation des valeurs", etc. [nous pensons à la courte section ayant pour titre: "L'unité de la Volonté de puissance, de l'Éternel Retour et de la Transvaluation" (tome I, première partie, pp.24 à 30), ainsi qu'à celle qui la suit immédiatement (pp.30 à 38) où Heidegger s'efforce à bien saisir la véritable signification de ce que Nietzsche entendait par la notion relativement obscure de *nihilisme*. Heidegger, cependant, ne se contentera nullement d'un bref tour d'horizon, d'un regard furtif jeté sur ces quelques éléments (dont l'importance doit être d'emblée reconnue), mais fera preuve de beaucoup de patience en explicitant longuement les différents sens pouvant être accordés à chacun de ces concepts (l'idée de l'Éternel Retour sera envisagée dans la seconde partie du premier tome (pp.203 à 366) puis dans la quatrième partie appartenant au second tome (pp.09 à 27), le problème du nihilisme abordé dans la cinquième partie (tome II, pp.31 à 203), et la *métaphysique* de Nietzsche feront l'objet de la sixième partie (tome II, pp.207 à 266)).

à l'esthétique propre au philosophe de Röcken ainsi que celle des idées appartenant à sa théorie de la connaissance.

L'effort déployé par Heidegger dans le but de rendre manifestes les structures de la *Volonté de puissance* devient apparent dès les premières lignes de la section réservée à la clarification du rôle joué par la *volonté* au sein de la métaphysique traditionnelle⁷ (référence constante aux écrits de Schelling ["*Il n'y a dans la dernière et suprême instance aucun autre Être que le vouloir. Le vouloir est l'Être originel*"]⁸ et de Hegel) et demeure perceptible jusqu'aux derniers paragraphes composant la section intitulée: "La question fondamentale et conductrice de la philosophie"⁹. C'est à l'intérieur de ces quelques pages que figure la brillante analyse menée par Heidegger concernant les nombreuses distinctions qui doivent être faites entre l'essence de la *passion*, celle du *sentiment* et celle de l'*affect* (la caractérisation de la *Volonté de puissance* par l'auteur de *Être et Temps* repose essentiellement, nous le verrons clairement bientôt, sur cette différenciation).

Afin de délimiter le plus précisément possible le concept nietzschéen de "Volonté de puissance", Heidegger juge pertinent de *scinder* la question principale (Qu'entend exactement Nietzsche par cette expression?) en ces deux sous-questions: 1) Quel est le sens véritable accordé par Nietzsche au mot "volonté"?; 2) Que faut-il comprendre par "puissance"? Puisque l'unique moyen de se hisser au même niveau qui a déjà été atteint par un penseur, puisque la seule façon de fouler de ses propres pieds les hautes cimes où il repose, est d'effectuer un trajet identique au

⁷ Nietzsche, tome I, première partie, pp.39 et 40.

⁸ Schelling, F. W. J., *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, I, VII, 350 (cité par Heidegger qui utilisait fort probablement l'édition allemande de 1860 [*Sämtliche Werke*, Stuttgart] (cette courte phrase de Schelling figure, en effet, à la **trois cent cinquantième** page de cette vieille édition [ce qui nous permet d'inférer avec une grande certitude que Heidegger travaillait avec ce texte et non pas à partir d'une autre édition])).

⁹ Nietzsche, tome I, première partie, pp.67 et 68.

sien, il nous apparaît d'une extrême importance de retracer les grandes lignes de l'argumentation présentée par Heidegger concernant l'essence de ces deux concepts.

D'abord (Heidegger insiste constamment sur ce point) il faut se préserver des nombreuses interprétations (foncièrement erronées et nécessairement réductrices) qui cherchent à concevoir la *Volonté de puissance* selon le modèle proposé par les différentes études consacrées à la *Volonté* par Schopenhauer, c'est-à-dire qui tentent d'élucider ou de saisir l'essence de la *Volonté de puissance* à partir des diverses caractéristiques assignées à la *Volonté* par Schopenhauer¹⁰. Le *Wille zur Macht* ne saurait se dissoudre complètement dans la notion schopenhauerienne, beaucoup trop étroite, de *Volonté*. Il est donc absurde et tout à fait futile de s'efforcer de le confiner à l'intérieur des cadres exigus de la théorie développée par l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation*.

La *Volonté* au sens de Schopenhauer ne peut être pensée sans considérer la *souffrance* qui lui est intimement liée. Douleurs engendrées par les besoins relatifs aux biens matériels et l'ennui (lot des gens nantis). C'est que pour Schopenhauer, l'existence humaine ne possède qu'un sens limité. L'homme particulier (pris singulièrement) étant entièrement soumis aux exigences de l'espèce, sa vie n'a de signification que par rapport à celle-ci. La *mort* le guette à chaque instant; seule l'espèce perdure par les voies de la reproduction. L'*étant* individuel n'est que pour une période de temps très brève; il est un être éphémère qui ne subsiste que l'espace d'un instant. Sa

¹⁰ Heidegger se plaint constamment (l'erreur étant très fréquente) du fait que certains penseurs ne peuvent envisager les idées d'un philosophe sans retracer, dans un même mouvement, les "*influences*" qu'il a dû subir pour parvenir à les formuler et qui se refusent, une fois l'identification des "*sources*" terminée, de pousser plus loin leurs investigations (réduisant ainsi l'originalité de la doctrine philosophique envisagée). Dire que la notion de *Volonté de puissance* dépend ou doit son existence à l'analyse menée par Schopenhauer concernant la *Volonté* ne nous apprend strictement rien sur ce que Nietzsche entendait par celle-ci, mais indique tout simplement, à la rigueur, que cette caractérisation par Nietzsche de l'Être en tant que pure *Volonté* n'est pas totalement arbitraire et qu'elle s'inscrit bien plutôt au sein d'une plus ou moins longue tradition. "*«Dépendance» ne constitue pas un concept propre à saisir un rapport de réciprocité entre grands penseurs. La dépendance n'est jamais que celle de la petitesse par rapport à la grandeur. Petit ne se désigne tel que précisément parce que dépendant. Le grand penseur est grand du fait de sa capacité de discerner dans l'œuvre d'autres «grands» ce qu'ils ont de plus grand et de le transformer ainsi originellement*" (Nietzsche, tome I, première partie, p.40).

vie est si courte et si pleine de malheurs (il doit sans cesse lutter pour éloigner de lui la *mort* et le *sommeil* qui lui en donnent, de son vivant, un avant-goût significatif) qu'il est juste de la regarder comme dépourvue d'intérêts. L'issue du combat qu'il livre contre l'impersonnalité des *forces* qui le régissent est, nous assure Schopenhauer, fixée d'avance. Il perdra inévitablement et sera balayé dans le flux et le reflux des choses en devenir¹¹.

Tout se passe comme si tous les *étants* qui se retrouvent dans le monde étaient poussés dans l'existence (étaient contraints de se développer et de croître en puissance) par une *force* obscure qui bataille désespérément contre l'hégémonie de la *mort*. Tous les êtres qui existent sont soumis à cette *force*, ils ne peuvent s'en défaire et vivre indépendamment d'elle. La *Volonté* ou le *Vouloir-vivre* [*der Wille zum leben*] chez Schopenhauer n'est rien d'autre que cette puissance (ou énergie) vitale qui constitue l'essence même du monde.

Dans son acharnement à vaincre la *mort* et l'inconscience, la *Volonté* schopenhauerienne se fraie un chemin par le moyen de l'instinct de reproduction (omniprésent dans les œuvres de Schopenhauer). L'individu "résiste" à l'anéantissement par la reproduction. Nous comprenons dès lors que, dans un pareil contexte, l'importance des *étants singuliers* soit complètement dénigrée. La *Volonté* ne se soucie aucunement des êtres individuels. Ceux-ci s'effaceront toujours au profit de l'espèce.

Or, Heidegger nous met précisément en garde contre cette façon de comprendre la *Volonté* qui ne peut s'appliquer à la *Volonté de puissance*. La *Volonté* [le Vouloir] est ce qui "[...] veut le voulant en tant que tel [...]"¹², c'est-à-dire que le vouloir *se préoccupe* de celui qui veut, qu'il en tient compte. Cela signifie que, pour Heidegger, le *Vouloir* nietzschéen ne se définit pas

¹¹ Schopenhauer croyait toutefois (paradoxalement) qu'il existait ce que nous pourrions appeler un "noyau dur", un "substrat" irréductible qui ne disparaissait pas à la mort d'un individu, mais continuait à "être" parce qu'il avait été transmis à l'enfant de ce dernier (théorie du "caractère" [voir à ce sujet: F.-L. Mueller, *L'irrationalisme contemporain*, p.22]).

¹² *Nietzsche*, tome I, première partie, p.44.

comme une puissance impersonnelle à laquelle serait enchaîné tout ce qui est, mais, bien au contraire, qu'il est caractérisé par le fait qu'en lui le voulant se désire lui-même en tant que voulant ce qui est voulu, c'est-à-dire qu'il tient et est résolu à lui-même¹³. Il n'y a pas de vouloir qui exclurait le voulant, le *vouloir pur* n'a pas d'existence¹⁴. La *Volonté* est ce qui incite celui qui veut à se considérer tel qu'il est, à "*penser à lui*" dans le *mouvement* qui l'entraîne vers ce qu'il veut. De même le vouloir qui ne s'orienterait pas en fonction d'un objet voulu (un vouloir portant sur une chose indéterminée) ne serait tout simplement pas un vouloir. La "nature" du vouloir le force en quelque sorte à ne pas se *détourner de ce qui veut* et à ne pas *rejeter l'objet en tant qu'il est voulu*. Abstenons-nous conséquemment de trop rapidement identifier la *Volonté* au sens où Nietzsche l'entend au *Wille zum leben* de Schopenhauer¹⁵.

Heidegger nous avertit également du danger de saisir l'essence de la *Volonté* à la lumière des digressions appartenant à la métaphysique traditionnelle. Celle-ci concevait la volonté soit comme une faculté (capacité de..., pouvoir) de l'âme, soit comme une sorte de cause¹⁶. Or, Nietzsche affirme que la *Volonté de puissance* doit être perçue comme une détermination essentielle de tous les *étants*¹⁷. En effet, Nietzsche défend l'idée suivant laquelle l'être ne peut

¹³ "Vouloir, c'est être résolu à soi, mais à soi en tant que ce qui veut ce qui dans le vouloir est posé en tant que voulu" (Nietzsche, tome I, première partie, p.44).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Heidegger, à nos yeux du moins, semble réellement ici se faire l'avocat de Nietzsche. Pour le prouver, citons ce court fragment composé par ce dernier et datant de 1888: "Mon principe, c'est que la volonté des psychologues antérieurs est une généralisation injustifiée, que cette volonté n'existe pas, qu'au lieu de concevoir les expressions diverses d'une volonté déterminée sous diverses formes, on a effacé le caractère de la volonté en l'amputant de son contenu, de sa direction; c'est éminemment le cas chez Schopenhauer; ce qu'il appelle la «volonté» n'est qu'une formule creuse" (VP, livre II, premier chapitre, #23). Nietzsche a également soutenu que la doctrine professée par Schopenhauer n'était, en fin de compte, qu'une erreur grossière et sans importance ("Il [Schopenhauer] représente une tentative génialement perverse de mobiliser en faveur d'une dépréciation radicale et nihiliste de la vie, précisément les instances contraires, les puissantes auto-affirmations du «vouloir-vivre», les formes les plus exubérantes de la vie. [...] C'était là, si l'on excepte le christianisme, la plus grande falsification psychologique qu'ait connue l'Histoire" (CI, "Divagations d'un «inactuel»", § 21)).

¹⁶ Nietzsche, tome I, première partie, pp.41 et 42.

¹⁷ "Voulez-vous un nom pour cet univers, une solution pour toutes ses énigmes? Une lumière même pour vous, les plus ténébreux, les plus secrets, les plus forts, les plus intrépides de tous les esprits? Ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance, et nul autre. Et vous-mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance, et rien d'autre" (VP, livre II, chapitre premier, #51). Et cet autre fragment déjà cité: "[...] l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance [...]" (*Ibidem*, chapitre second, #54).

réellement se comprendre qu'en référence à ce qu'il nomme la *Vie* ("L'«être» – nous n'en avons d'autre représentation que le fait de «vivre». – Comment ce qui est mort pourrait-il «être»?")¹⁸. Mais vivre, pour Nietzsche, c'est d'abord et avant tout **évaluer** ("«Vivre», c'est déjà «apprécier». Toute volonté implique une évaluation [...]")¹⁹. Et les différents processus d'évaluation, toujours selon Nietzsche, dépendent entièrement de nos instincts ainsi que de "[...] leurs conditions d'existence"²⁰ qui sont, à leur tour, tout à fait "[...] réductibles à la volonté de puissance"²¹. Alors il serait juste de dire, nous semble-t-il, que l'être ne peut se concevoir, au sein de la pensée nietzschéenne, en faisant abstraction de la *Vie*, qui, elle, n'a de sens que si elle est envisagée comme un acte d'évaluation, c'est-à-dire qu'en tant qu'elle manifeste une certaine *Volonté de puissance*. L'être ne possède de signification que par rapport à la *Vie* (être, c'est vivre) et la *Vie* peut se réduire en terme de *Volonté de puissance*. "Être" ce n'est donc qu'une façon de réaliser la *Volonté de puissance*. Ce passage de *Par-delà Bien et Mal* est à cet égard très significatif:

*"À supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de la volonté – à savoir la volonté de puissance, comme c'est ma thèse – à supposer que nous puissions ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance et trouver en elle, par surcroît, la solution du problème de la génération et de la nutrition – c'est un seul problème, – nous aurions alors le droit de qualifier toute énergie agissante de volonté de puissance. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son «caractère intelligible» serait ainsi «volonté de puissance» et rien d'autre. –"*²²

Ce paragraphe, dont nous n'avons reproduit, ici, que les dernières lignes, a été rédigé dans le but d'établir la thèse voulant que tout ce qui se produit (tant dans le domaine des choses organiques que dans celui de l'inorganique) n'est que l'*effet* ou la "manifestation" d'une *Volonté*

¹⁸ *Ibidem*, chapitre premier, #08.

¹⁹ *Ibidem*, #29.

²⁰ *Ibidem*, #19.

²¹ *Ibidem*, quelques lignes plus bas.

²² *PBM*, deuxième partie, § 36.

unique, que tous les processus qui appartiennent au monde mécanique doivent être envisagés comme autant de *processus volontaires* (un seul *Vouloir* conçu en tant *qu'essence de toutes choses*).

Ces définitions fournies par la vieille métaphysique doivent donc, selon l'auteur de *Être et Temps*, être irrémédiablement rejetées puisque aucune d'entre elles ne peut être sérieusement considérée lorsqu'il s'agit de caractériser l'Être même. En effet: "[...] être cause est une manière d'être particulière et par ce mode, l'Être ne saurait se concevoir en tant que tel"²³. Ce qui veut dire qu'une chose n'étant pas obligatoirement une cause ou la cause d'une autre chose, l'être-cause ne peut servir à rendre compte de ce que c'est que être en général. La volonté ne peut pas non plus être une faculté d'un quelconque objet qui pourrait appartenir à la psychologie, puisque si c'était le cas, nous serions forcés de comprendre la volonté comme quelque chose de *greffé* à une certaine "entité" (l'âme) en tant que capacité lui appartenant. Or, la *Volonté* sert chez Nietzsche à **qualifier l'être de tout ce qui se présente dans le monde**. La volonté ne peut plus, compte tenu de ces considérations, être attribuée à une seule et unique chose (l'âme). Les conceptions propres à la tradition métaphysique se rapportant à la volonté doivent être écartées, soutient Heidegger, de toute analyse portant sur la *Volonté de puissance*.²⁴

À ce stade de notre étude, une détermination de la *Volonté* a été mise à jour par Heidegger: la *Volonté* est ce qui "*reconnaît*" le voulant en tant que tel²⁵. Ce qui signifie que dans le vouloir nous sommes sans cesse contraints de nous *considérer*, que nous sommes toujours "[...] placés devant nous-même [sic]"²⁶. Heidegger, toutefois, ne se contente pas de si peu, d'un

²³ Nietzsche, tome I, première partie, p.42.

²⁴ Ces conclusions de Heidegger sont suffisamment solides, c'est-à-dire que Heidegger utilise un assez grand nombre de passages tirés des œuvres de Nietzsche dans le but de les *fortifier*, pour que nous sentions le besoin d'en évaluer la pertinence.

²⁵ En d'autres mots, la *Volonté* lui "*est favorable*", n'agit pas en faisant abstraction de ce dernier. Elle ne le "*néglige*" pas. Ceci, ne l'oublions pas, s'applique tout aussi bien à l'*objet* voulu.

²⁶ Nietzsche, tome I, première partie, p.45.

éclairage si faible. À partir d'une série de fragments appartenant à la *Volonté de puissance*, il amorce, dans les quelques lignes qui composent la section intitulée: *Volonté en tant qu'affect, passion et sentiment* une explication beaucoup plus approfondie de ce concept. La *Volonté*, nous assure-t-il, est nommée par Nietzsche tantôt un “*affect*”, tantôt un “*sentiment*” et tantôt une “*passion*”. Qu'est-ce que cela veut dire? Tout simplement que la *Volonté* doit posséder certaines caractéristiques propres à ce que Nietzsche appelle un *affect*, un *sentiment* et une *passion*. La *Volonté* doit être comprise, dans une certaine mesure (sous un certain aspect) comme un *affect*, dans une autre mesure comme un *sentiment* ou une *passion*. Elle contient des éléments qui appartiennent à ces trois notions. Nous comprenons dès lors aisément les raisons qui ont amené Heidegger à *transformer* la question initiale: qu'est-ce qu'il faut entendre, lorsque nous lisons les textes de Nietzsche, par le mot “volonté”? en trois questions plus spécifiques auxquelles il accorde une importance considérable: 1) Qu'entend Nietzsche par un *affect* et qu'est-ce qu'il possède en commun avec la *Volonté*?; 2) Qu'entend-il à propos de la *passion*? et 3) Qu'entend-il à propos du *sentiment*?

Il serait peut-être nécessaire, avant de poursuivre, d'indiquer qu'il ne s'agit aucunement pour nous d'énumérer bêtement les traits essentiels assignés au concept nietzschéen de “Volonté de puissance” par Heidegger, mais bien de les examiner attentivement et de les “rectifier” au besoin. L'étude fournie par l'auteur de *Être et Temps* se rapportant à la *Volonté de puissance* nous semble si précieuse et si riche que nous avons pensé qu'il serait opportun de l'utiliser dans le but de délimiter adéquatement ce qui est entendu par ce concept fondamental. Une fois la thématization du *vouloir nietzschéen* achevée, la tâche consistant à rendre manifeste la nature des liens unissant l'art (au sens de Nietzsche) à sa vision du monde deviendra, nous le comprenons bien, d'autant plus simple (étant donné qu'on ne peut réellement la saisir qu'en se référant à la

Volonté de puissance). L'objectif que nous poursuivons est dès lors très clair: préciser l'essence de la *Volonté* en nous servant des nombreux fruits du travail déjà réalisé par Heidegger dans ce sens, afin de pouvoir parvenir à expliciter correctement de quelle manière l'art peut réellement servir à nous introduire au cœur de la pensée nietzschéenne.

Ce qui importe, pour nous, ici, ce n'est pas de démontrer clairement que ce que Heidegger attribue à l'essence du *sentiment*, par exemple, se retrouve tel quel chez Nietzsche, mais bien de soutirer un certain nombre d'informations contenues dans ce précieux examen qui pourront servir à mettre en relief quelques éléments appartenant à la *Volonté de puissance* (comprise au sens où Nietzsche l'entendait). Il ne s'agira donc pas pour nous de transformer les expressions utilisées par Nietzsche en les rendant conformes avec celles que nous retrouvons dans les textes de Heidegger (une transposition *pure et simple* du vocabulaire nietzschéen au niveau du langage employé par l'auteur de *Être et Temps* nous semble être un exercice des plus difficiles à justifier). Bien que Heidegger croie fermement suivre à la trace Nietzsche lorsqu'il amorce son étude concernant l'essence de la *passion*, de l'*affect* et du *sentiment*, il se pourrait bien qu'il en soit autrement. Nous pouvons penser, en effet, que Heidegger n'a pu résister à la tentation de fabriquer, à l'aide de son vocabulaire propre, un "filtre" lui permettant d'interpréter les ouvrages de Nietzsche avec une certaine liberté. De sorte qu'il serait possible que ce qui est réellement entendu par Heidegger lorsqu'il fait émerger dans son esprit l'une ou l'autre de ces trois notions pourrait être absent de la pensée de Nietzsche. Le travail consistant à indiquer à quel point la terminologie d'un auteur s'avère être compatible avec celle appartenant à un second auteur étant d'une extrême complexité, nous avons jugé qu'il serait prudent d'éviter de nous retrouver sur ce terrain. Nous ne nous proposons donc pas, que ceci soit clair, d'unir arbitrairement les différents concepts utilisés par Heidegger et Nietzsche en faisant fi de la distance qui les sépare (nous avons

conscience qu'il s'agirait là d'une entreprise très hasardeuse), mais bien de parvenir à saisir avec une certaine justesse l'essence de la *Volonté de puissance* en ayant recours aux diverses conclusions présentées par Heidegger à la suite de sa brillante analyse. En d'autres mots, nous croyons qu'un certain nombre d'aspects appartenant à ce que Heidegger nomme une "*passion*", un "*sentiment*" ou un "*affect*" peuvent licitement servir à caractériser la nature de la *Volonté* au sens de Nietzsche. Nous ne pouvons certes pas soutenir que tout ce qui a été esquissé par Heidegger concernant, par exemple, le *sentiment* doit s'appliquer exactement à la notion nietzschéenne de "*sentiment*". Toutefois, il n'en demeure pas moins vrai, nous semble-t-il, que plusieurs attributs du *Wille zur Macht* ont été dûment identifiés par Heidegger et que de nombreuses caractéristiques qu'il possède peuvent être retrouvées à l'intérieur des quelques lignes qui composent cette section de son *Nietzsche*. Nous ne désirons donc pas effectuer une étude exhaustive de tout ce que ce dernier contient (en insistant sur les moindres nuances), mais nous comptons en présenter les grandes lignes de façon à pouvoir parvenir à mettre la main sur une série de déterminations qui peuvent nous servir à cerner la nature de la *Volonté de puissance*. En attribuant à la *Volonté de puissance* des éléments qui appartiennent à la *passion*, au *sentiment* et à l'*affect*, Heidegger réussit à dégager un certain nombre de ses traits essentiels (la *Volonté* en tant que ce qui nous projette hors de nous, etc.)²⁷.

Ces diverses précisions apportées, allons plus avant dans notre analyse de ce que Heidegger présente comme les caractéristiques essentielles appartenant à la nature de l'*affect*, de la *passion* et du *sentiment* et donc, en quelque endroit, de la *Volonté*. L'"*affect*" est un concept relativement bien défini par Heidegger – contrairement, nous pourrions l'observer bientôt, à ce qu'il entend par la notion complexe de *passion* –. L'*affect* fond sur nous aussi rapidement que

²⁷ De sorte que la *Volonté de puissance* peut, en quelque sorte, être comparée à un *affect*, un *sentiment* ou une *passion* (ces trois mots devant être compris à la manière de Heidegger).

l'éclair, et ne demeure que l'espace d'un instant. Il se saisit de nous avec une étonnante vélocité. La joie (une vive joie) illustre bien ce dont il s'agit ici. Lorsque nous éprouvons une joie très intense, tout se passe comme si nous étions mis *hors de nous*, comme si nous perdions la maîtrise de nous-même. L'*affect* nous propulse par-delà nous-même, comme si, en nous, "[...] *tout* [allait] *de tous les côtés*"²⁸ et que nous ne parvenions plus à établir une certaine harmonie en nous, comme si le contrôle de notre propre personne nous échappait complètement. C'est précisément cette caractéristique de l'*affect* qui lui vaut d'être comparé à la *Volonté*. Cette dernière, en effet, n'est concevable qu'à la condition que son activité propre soit pensée comme ce qui pousse l'homme *en dehors de lui-même*, ce qui le force à s'"oublier" quelques instants pour être autre chose que ce qu'il était. La *Volonté* est ce qui nous permet de nous élancer vers ce que nous ne sommes pas. Elle est cette *force* qui s'active de manière à ce que nous puissions tendre vers ce qui nous fait défaut, ce qui est autre que nous et que nous ne possédons pas. Pouvoir nous laisser le loisir d'aspirer à autre chose que ce que nous sommes déjà, c'est-à-dire nous contraindre à *sortir de nous-même* afin que nous puissions embrasser de nouveaux horizons, voilà un trait essentiel qui appartient à la *Volonté* et que nous devons constamment garder présent à l'esprit. L'*affect* peut très bien nous rappeler ce qu'est la *Volonté*, en ce sens que tous deux peuvent nous *jeter hors de nous*.

La *passion*, nous dit Heidegger, se distingue de l'*affect* principalement par le fait qu'au sein de la première (c'est-à-dire lorsqu'elle nous *assaille* véritablement) notre *essence* est en quelque sorte "rassemblée". Une certaine "*cohésion interne*" (pour reprendre presque littéralement l'expression utilisée par Heidegger) est, par la passion, engendrée. Contrairement au simple *affect*, que nous *subissons* durant un temps relativement bref, la *passion* est un état qui dure, qui se prolonge, qui ne disparaît pas aussi vite qu'il est venu. Comprenons-nous bien, ce que

²⁸ Nietzsche, tome I, première partie, p. 49.

Heidegger identifie comme un élément essentiel de la *passion* et qu'il cherche à transposer au niveau de la *Volonté de puissance*, c'est que la *passion*, en plus de ne pas être éphémère, nous pénètre totalement, c'est-à-dire qu'elle "*traverse*" chacune de nos parties, qu'elle les "*rassemble*" "[...] *sur son fond propre* [...]"²⁹. Nous disons, par exemple, que nous aimons telle ou telle personne *de toute notre âme*, ou encore que nous la haïssons de même, mais jamais que nous éprouvons de la colère exactement de cette manière (nous employons bien plutôt l'expression "ivre de colère" ou "fou de rage"). La nuance est subtile: la *passion* ne doit pas, d'abord et avant tout, être considérée comme une *force étrange* qui aurait pour principal effet de nous *mettre "hors de nous"*, mais doit être regardée comme ce qui entraîne une "[...] *concentration de* [notre] *essence* [...]"³⁰; elle doit être perçue comme quelque chose qui, certes, s'impose à nous, mais non pas de la même façon que parvient à le faire le simple *affect*. La *passion* embrasse la totalité de notre être, elle unit toutes ses composantes, elle les ramène toutes sur son propre sol (les liant *en elle* (elle est précisément ce lien qui sert à les "rattacher ensemble")). Notre essence est entièrement pénétrée par la *passion*, même les plus petits coins sombres qu'elle contient ne sont pas épargnés. La *passion* peut dès lors licitement être comparée à une *force* qui balaierait la totalité de notre âme et qui assurerait la cohésion de ses moindres parties.

Nous avons vu, quelques lignes plus haut, que la *Volonté* (au sens de Nietzsche) devait se concevoir comme ce qui est sans cesse "tourné" vers le voulant, ce qui est constamment attentif à ce dernier. Au sein du vouloir, le voulant n'est aucunement "*oublié*", c'est-à-dire que le voulant n'est pas un guignol ou un pantin au service de la *Volonté* (comme le supposait Schopenhauer), que son individualité ne se dissoudra jamais et ne sera pas davantage anéantie par l'activité de la *Volonté*. Le *Wille* nietzschéen s'évertue à "préserver" l'"*ego*" de celui qui par lui et en lui veut. Il

²⁹ *Ibidem*, p.51.

³⁰ *Ibidem*.

devient manifeste, conséquemment, qu'un rapprochement peut très bien s'effectuer entre l'essence de la *Volonté* et celle de la *passion*. En d'autres mots, il est permis de considérer certaines propriétés essentielles appartenant à la *passion* et de les rapporter à la "nature" de la *Volonté*. La *Volonté* contraint en quelque sorte le voulant à se maîtriser lui-même en se regardant tel qu'il est, en maintenant ou en gardant pour un certain temps (le temps où *il veut*, où la *Volonté agit en lui*) sa mainmise sur ce qu'il est (c'est le sens de la "*résolution à soi*" dont nous parle Heidegger). Pour l'exprimer plus simplement, l'homme doit, s'il veut aller au-delà de lui-même (s'il désire réellement se dépasser), se "dévisager" (se "*regarder en face*" comme on dit souvent), afin de voir ce qu'il est et ce vers quoi il tend. Il ne peut réellement souhaiter être *autre* tant et aussi longtemps qu'il ne sait pas qui il est (il doit forcément connaître le point de départ). Il doit fixer son attention sur lui-même, puis se "*ramasser*", c'est-à-dire se saisir globalement et, une fois cet acte de perception réalisé, une fois en possession de cette image (plus ou moins fidèle) de lui-même, il doit *s'y tenir* (*s'y résoudre*). Être résolu à soi, c'est se *dominer* par le moyen d'une perception nette de ce que nous sommes et d'une *détermination* à se voir de cette manière. Être résolu à soi, c'est maintenir, pour un certain temps, son emprise sur soi en ne laissant pas échapper ce que nous considérons comme constitutif de ce *soi* et en s'efforçant de le conserver³¹. La *maîtrise* en question vient, nous semble-t-il, du fait que nous triomphons en quelque sorte de nous-même en parvenant (à l'aide de nombreux efforts) à agir de manière à ce que persiste, en nous, cette image que nous nous sommes faite de nous-mêmes. En d'autres mots, nous sommes, au sein du vouloir, résolus à être ce que nous croyons être afin de pouvoir être autre chose. Pour réussir à nous porter au-delà de nous-mêmes, nous devons d'abord *nous saisir* d'une certaine façon et tenir au résultat de cette action pour ensuite nous hisser vers quelque chose de différent.

³¹ "Un homme qui veut commande en lui-même à quelque chose qui obéit ou dont il se croit obéi" (PBM, "Des préjugés des philosophes", § 19).

Ce mouvement nécessite la reconnaissance d'une *base* à partir de laquelle il peut s'amorcer. Nous partons d'ici pour nous rendre là-bas. La *Volonté* doit donc entraîner la constitution d'une certaine *base*, qui n'est, en fait, qu'une image que nous nous forçons de nous-mêmes.

La *Volonté* est, nous le voyons bien, quelque peu similaire à la *passion*, puisque chacune d'entre elles peut être considérée comme ce qui nous permet de prendre "[...] *pied au-dedans de nous-[mêmes]*"³². Toutes deux nous contraignent à nous percevoir d'une certaine façon, c'est-à-dire qu'elles nous obligent à unifier chacun des éléments qui nous composent sur un certain fond, suivant certaines modalités. La *Volonté* tout comme la *passion* est une *force de cohésion* qui agit de manière durable³³.

Le *sentiment*, quant à lui, bien qu'il semble regrouper sous son appellation l'ensemble des *affects* et des *passions*, s'en distingue complètement. La compréhension de cette section consacrée par Heidegger à l'examen de la nature du *sentiment* est d'une très grande difficulté. Nous tenterons conséquemment d'isoler une seule des caractéristiques qui y sont présentées, seulement nous choisirons celle qui nous apparaît comme la plus importante, en ce sens précis qu'elle engloberait toutes les autres. Le *sentiment* doit être compris comme un genre d'*Empfindung* [sensation]. Le sentiment de puissance, par exemple, est une façon de *sentir* la puissance acquise. L'homme res-*sent* qu'il possède davantage de puissance, il en a la sensation. Or, nous avons vu plus haut que la *Volonté* nous forçait à revenir à nous-même, à nous saisir d'une certaine manière et nous contraignait également à nous diriger vers quelque chose que nous n'étions pas. La *Volonté* pouvait dès lors être perçue comme un "[...] *se tenir dans le fait d'être poussé loin de quelque chose vers quelque chose*"³⁴. Le *Vouloir* est toujours un "*être-résolu-à-*

³² Nietzsche, tome I, première partie, p.51.

³³ Tout comme la *haine* (passion) qui n'est pas aussi passagère que la *colère* (affect), mais peut être longuement nourrie.

³⁴ Nietzsche, tome I, première partie, p.54.

soi au sein d'un mouvement qui nous projette hors de nous”, un “*se-considérer dans une impulsion qui nous conduit par-delà nous-mêmes*”. Par la *Volonté* nous sommes, ne l'oublions pas, constamment tourné en direction du voulu. La *Volonté*, nous le répétons, “tient compte” de ce qui, par elle, est posé en tant que voulu. Le voulant, par la *Volonté*, se “voit” voulant le voulu. Il “perçoit” la distance qui le sépare de ce qu'il veut. Nous avons dit “il *perçoit*” ou “il *voit*”, mais ces expressions sont tout à fait impropres. La *Volonté* n'entraîne pas, à ce niveau, la perception (au sens où il y aurait subitement formation d'une représentation) de quoi que ce soit. Dans le cas d'un homme qui parviendrait à être plus que ce qu'il était initialement (avant l'exercice de sa volonté) *et qui en aurait conscience*, par exemple, nous ne pourrions pas tenter d'expliquer ce dernier phénomène (du moins sérieusement) en évoquant le fait qu'il s'est observé après avoir réussi à s'élever au-dessus de lui-même et qu'avec l'aide de la réflexion il s'est souvenu de ce qu'il avait été et qu'il a fini par penser ou croire qu'il était, maintenant, meilleur que peu de temps auparavant. Ce qu'il est important de noter ici, c'est que l'introspection ou la réflexion sur soi ne joue pas un rôle essentiel au niveau de la *Volonté*³⁵. Ce n'est aucunement par le moyen de la réflexion que nous réalisons que nous sommes allé par-delà nous-même. L'acquisition, par le voulant, de quelque chose *de plus* est *sentie* par ce dernier et non pas comprise, après coup, par l'intelligence de celui-ci³⁶.

Nommer la *Volonté* un *sentiment*, cela signifie qu'il faut insister sur le fait que la faculté représentative de l'entendement humain n'est pas responsable de l'apparition, au sein du vouloir, d'une *Differenz-Bewusstheit* (d'un état conscient d'une différence [comme dirait Heidegger]). La

³⁵ “[...] une observation et une décomposition de soi-même si minutieuses, si pénétrantes fussent-elles, ne nous mettraient jamais en plein jour, ni notre soi, ni son état momentané. En revanche dans le vouloir nous nous produisons en pleine lumière et du même coup aussi dans le non-vouloir, et cela dans une lumière qui n'est allumée que par le vouloir même” (*Ibidem*).

³⁶ “Si le sentiment et la volonté sont ici conçus en tant qu'une «conscience» et un «savoir», c'est que s'y montre de la façon la plus aiguë ce moment de l'ouverture de quelque chose dans la volonté même; mais l'ouverture n'est pas une contemplation, c'est un sentiment” (*Ibidem*, p. 55).

différence en question est plutôt *sentie* que *pensée*, c'est-à-dire que la *Volonté* nous permet de *res-sentir* tout ce qui nous sépare de ce que nous voulons.

Maintenant, si nous nous efforçons d'opérer une brève récapitulation de tout ce qui a été dit jusqu'à présent concernant l'essence de la *Volonté*, nous pouvons immédiatement affirmer que la *Volonté* est: 1) ce qui nous force à être sans cesse tournés vers l'extérieur, ce qui nous projette par-delà nous-mêmes (*affect*); 2) ce qui nous oblige à aller "[...] *au-devant de nous-mêmes* [...]"³⁷ et à nous *maîtriser* (*passion*); et 3) ce qui nous permet d'éprouver la *sensation* d'aspirer à quelque chose de différent, de "sentir" cette différence (*sentiment*).

Les observations de Heidegger nous semblent justes puisque Nietzsche lui-même soutient dans *Par-delà Bien et Mal* que:

"[...] tout acte de volonté comporte premièrement une pluralité de sentiments: le sentiment de l'état initial, le sentiment de l'état terminal, le sentiment du mouvement lui-même qui conduit de l'un à l'autre; en outre un sentiment musculaire concomitant qui, par une sorte d'habitude, entre en jeu sitôt que nous «voulons», même si nous ne remuons pas «les bras et les jambes»"³⁸.

Ce qui signifie que, pour Nietzsche, toute activité du vouloir doit nécessairement être accompagnée d'une série de "sensations", que le voulant, parce qu'il veut, sent qu'il était au point X et qu'il se déplace en direction de Y. Il ne commence pas par *se figurer* (au sens de se-représenter) cette transition, mais la ressent au plus profond de lui. Vouloir et sentiment sont indissociablement liés. Nous ne pouvons, à proprement parler, vouloir sans éprouver du même coup la sensation d'aller par-delà nous-mêmes. Ceci ne veut nullement dire, par contre, que la pensée ne saurait être associée à la *Volonté*. La pensée, nous assure Nietzsche, est omniprésente au sein de cette dernière. Il ne faut toutefois pas commettre l'erreur de croire qu'elle (la pensée)

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *PBM*, "Des préjugés des philosophes", § 19.

peut exister indépendamment du processus suivi par la *Volonté* et qui a présidé à sa formation³⁹. Elle est en quelque sorte “greffée” à la *Volonté* qui constitue le “fait ultime” (pour employer l'expression de Nietzsche), irréductible, qui se trouve à l'origine de toute chose, qui en est le véritable fondement.

Il ne nous reste plus qu'à rassembler nos forces afin de parvenir à élaborer une réponse satisfaisante à la seconde des questions posées par Heidegger: qu'est-ce qui appartient à la nature de la *puissance*? Heidegger affirme que la puissance n'existe en tant que puissance que si “[...] elle demeure un vouloir-être-de-plus-en-plus-puissance”⁴⁰. C'est-à-dire que l'essence de la *puissance* réside dans le fait qu'elle cherche constamment à *être plus*. Dans cette optique, on ne peut raisonnablement qualifier de *puissant* ce qui ne se contente que de conserver sa domination sur quelque chose⁴¹. Être puissant, cela veut dire *désirer sans cesse être davantage puissant*. Pour Nietzsche, tendre vers la puissance c'est développer “[...] l'ambition d'avoir «plus» et «mieux» et «plus vite» et «plus souvent»”⁴². “Plus souvent” indique qu'un organisme quelconque ne peut se contenter d'une “quantité” de puissance précise qu'il a déjà en sa possession, mais bien qu'il est contraint de s'efforcer, non pas vers la *puissance*, mais vers “[...] une augmentation de puissance”⁴³. Nous retrouvons dans la “nature” de la *puissance*, au sens de Nietzsche, une *force* qui agit de manière à ce que, continuellement, l'état de puissance atteint par un *étant* quelconque

³⁹ “Point de départ psychologique: Notre pensée et nos jugements de valeur ne sont que l'expression de désirs en œuvre sous ce masque. Les désirs se spécialisent de plus en plus: leur unité se réalise dans la volonté de puissance [...] (VP, livre II, chapitre premier, #22 [la *Volonté de puissance* est ce qui permet de rendre compte de l'évolution des désirs]). Et ces deux autres passages, l'un tiré de *Par-delà Bien et Mal* et le second de la *Volonté de puissance* (déjà cité): “[...] si nous ne pouvons descendre ni monter vers aucune autre réalité que celle de nos instincts – car la pensée n'est que le rapport mutuel de nos instincts [...]” (PBM, “L'esprit libre”, § 36 [c'est nous qui soulignons]) et “Nos instincts sont réductibles à la volonté de puissance” (VP, livre II, chapitre premier, #19). En confrontant ces deux derniers extraits, il devient manifeste que la pensée dépend entièrement du jeu de la *Volonté de puissance*, elle lui est totalement soumise.

⁴⁰ Nietzsche, tome I, première partie, p.61.

⁴¹ “[le simple] maintien au niveau de la hauteur jusqu'alors atteinte [...] ne peut aller toujours qu'en s'épuisant” (*Ibidem*).

⁴² VP, livre II, chapitre premier, #40.

⁴³ *Ibidem*, #42.

soit transcendé au profit d'un niveau supérieur de puissance. Nietzsche, en effet, défend l'idée suivant laquelle tout changement survenant dans le monde ne peut être considéré comme définitif, tout se transforme constamment, rien ne peut se targuer de ne jamais subir d'altérations ou de modifications, tout est en devenir... la réalité est en perpétuelle évolution. Tout ce qui *est* (tout état dans lequel quelque chose se tient) recèle en lui le "[...] *pouvoir de ne pas vouloir durer* [...]"⁴⁴. Or le changement, qui n'a de cesse, ne peut se concevoir qu'en tant qu'"[...] empiètement *de la puissance* sur une autre puissance"⁴⁵. La quête de la *puissance*, cela signifie donc simplement que la *puissance* se veut elle-même, qu'une fois qu'un être ou un organisme parvient à obtenir même une infime "parcelle" de puissance, cette dernière se mue aussitôt en un nouveau désir de puissance.

Dans un fragment (déjà cité en partie) écrit en 1888, Nietzsche essaie de clarifier le sens de la *Volonté de puissance* en utilisant l'expression: volonté de domination⁴⁶. Nous comprenons dès lors que la notion ambiguë de *puissance* ne peut réellement être entendue que si nous l'envisageons en nous référant incessamment au concept nietzschéen de "domination" (détient la *puissance*, pour Nietzsche, celui qui sait dominer). Mais exercer sa domination sur quelque chose, cela se traduit dans le langage utilisé par Nietzsche par cette autre expression: "augmenter en quantité"⁴⁷. Dominer, dans ce contexte, veut véritablement signifier "*étendre son pouvoir sur les choses*", dans le sens de leur "faire violence" en s'"*épanchant*" à l'intérieur d'elles de manière à les faire siennes, c'est-à-dire de se "*voir*" ou de se "*reconnaître*" en elles. En tentant de se rendre maître de son environnement, l'être humain déploie l'essentiel de ses forces à transformer les choses de façon à ce qu'elles deviennent en quelque sorte semblables à lui-même. Tout "*ego*",

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, #41.

⁴⁶ *Ibidem*, #42. Sur l'identification de la *Volonté de puissance* à la Volonté de domination, voir également le fragment #79 tiré du second chapitre du deuxième livre de la *Volonté de puissance* (classification de Würzbach).

⁴⁷ *Ibidem*, #41.

affirme Nietzsche, tend irrésistiblement à se *déverser* sur les “*objets*” qui l'entourent⁴⁸, à les *façonner* afin qu'ils puissent revêtir ses propres formes. C'est en forçant les choses à recevoir les formes qui nous appartiennent que nous parvenons à les maîtriser, à les dominer. Nous ne pouvons réellement détenir la puissance que si nous nous *projetons* dans les choses, c'est-à-dire que si nous les pénétrons violemment dans le but de les déposséder de ce qu'elles ont (ou sont) et de les contraindre à accepter ce que nous nous proposons d'y mettre. Dominer, conséquemment, cela veut simplement dire que nous agissons de manière à pouvoir retrouver partout autour de nous des traces de notre “*ego*”, des images de nous-mêmes. L'expression “augmenter en quantité” n'a de sens que si nous tenons compte de ces quelques remarques. En tyrannisant les choses de façon à ce qu'elles soient obligées d'embrasser nos propres formes, nous nous plaçons dans une situation particulière qui nous permet de dire “*ceci me ressemble, cela également*”, et nous nous étendons ainsi dans l'espace, nous nous *répandons* de la sorte dans le monde. Notre “*ego*” croît en fonction du nombre d’“*objets*” que nous nous sommes “appropriés”. Nietzsche jure que “[...] ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de connu, cela soulage, rassure, satisfait, et procure en outre un **sentiment de puissance**”⁴⁹. La *puissance* apparaît donc lorsqu'un individu (ce mot doit être pris dans un sens très large) s'élançant par-delà lui-même *transfigure* ce qu'il rencontre de nouveau à la lumière de ce qu'il a déjà assimilé. Être puissant, c'est parvenir à conserver sa mainmise sur les choses en se *projetant* en elles⁵⁰. Nous analyserons plus en détail le processus de *structuration du monde* tel qu'il se présente chez l'être humain lorsque nous nous pencherons sur les thèses contenues au sein de la théorie nietzschéenne de la connaissance (prochain chapitre).

⁴⁸ “*Il n'y a pas d'égoïsme qui s'en tienne à soi et ne se montre pas envahissant [...]*” (*VP*, livre premier, troisième chapitre, #267).

⁴⁹ *CI*, “Les quatre grandes erreurs”, § 05 (c'est nous qui soulignons).

⁵⁰ En d'autres mots, réussir à dire: “ceci m'appartient puisque j'y perçois mes marques ou mes traces”.

Efforçons-nous, maintenant, de bien dégager la signification du concept de “Volonté de puissance” en nous servant, au besoin, des diverses informations fournies par les écrits des commentateurs que nous avons consultés (notamment: Granier et Fink). La *Volonté de puissance*, si nous rassemblons tous les éléments dont nous disposons présentement, n'est rien d'autre qu'une *impulsion* fondamentale, appartenant à l'essence de tous les *étants*, et qui les oblige **à se résoudre à eux-mêmes dans un élan qui les mène par-delà eux-mêmes vers un être-plus**. Le monde, pour Nietzsche, est *Volonté de puissance*. Tout ce qui existe lui est soumis, rien n'échappe à son emprise. Le *Wille zur Macht* sert notamment à rendre compte du “[...] *phénomène de la vie, de la nutrition, de la reproduction, de l'hérédité, de la société, de l'État, des mœurs, de l'autorité* [...]”⁵¹ et doit même être envisagé comme ce qui meut toute chose “[...] *dans l'ordre cosmique*”⁵². La Nature ne recèle pas d'autre force qui pourrait intervenir avec, contre ou indifféremment de la *Volonté de puissance*⁵³. Tout ce qui se produit ici-bas doit nécessairement se comprendre en termes de *manifestation de la Volonté de puissance*. Or, cette *Volonté de puissance*, nous le répétons, n'est que cet *élan* qui force les différents *étants* présents dans le monde à sortir d'eux-mêmes dans le but d'accroître sans cesse leur force, d'augmenter leur degré de puissance, d'être *plus* que ce qu'ils ne sont. Elle nous contraint à *dominer* ce qui nous entoure, c'est-à-dire à rechercher d'abord la *puissance* en modelant le monde selon notre image, puis à accéder à un niveau encore plus élevé de puissance (nous avons vu précédemment que l'essence de la *puissance* se caractérisait justement par le fait qu'elle se désirait elle-même) en rejetant ces *formes* que nous avons fabriquées dans le but d'en *créer* de nouvelles. Nous devons dès lors comprendre que, pour Nietzsche, tout organisme, qu'il soit complexe ou non, éprouve l'impérieux

⁵¹ *VP*, livre II, chapitre premier, #41.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ “*Que toute force motrice est volonté de dominer, qu'il n'y a pas d'autre force physique, ni dynamique, ni psychique*” (*Ibidem*, #42).

besoin de s'imposer dans son milieu, de demeurer *im Haupt* [dans la tête], pour reprendre une expression de Heidegger. Tous les *étants* cherchent désespérément à *teinter* leur environnement de leurs propres couleurs, à prendre de l'expansion en s'infiltrant partout où ils le peuvent (trouvant parfois le moyen de multiplier leurs forces pour pouvoir davantage). Voilà ce que signifie obéir à la *Volonté de puissance*: lutter sans repos afin de demeurer “en haut”, afin de ne pas être écrasé ou étouffé, voire même complètement submergé par l'ensemble des êtres qui évoluent dans ce monde.

La *Volonté de puissance* s'articule donc essentiellement autour de deux points: 1) la “fabrication” du monde (c'est-à-dire la création par un organisme quelconque, à partir de son propre fond, de *formes* qu'il impose à la réalité) et 2) sa déconstruction (rejet de ses structures). Ces deux moments ne peuvent être dissociés ou pensés séparément (l'un suivant nécessairement l'autre). La *Volonté de puissance* agit de manière cyclique: une fois le processus enclenché, la dichotomie *construction/déconstruction* apparaît constamment aux regards de quiconque sait observer⁵⁴. Tout organisme, parce qu'il *est* (entendez parce qu'il est dirigé par la *Volonté de puissance*), doit s'évertuer à modeler le monde afin qu'il puisse se “voir” en lui, et doit, par la suite, abandonner ce qu'il y a lui-même mis dans le but de générer des *formes inédites* plus appropriées ou qui puissent tenir compte du fait qu'il s'est lui-même transformé en augmentant sa force, en allant chercher un supplément de puissance. Puisqu'il ne peut aucunement se satisfaire d'avoir atteint un stade déterminé de son développement (en d'autres mots, de posséder une quantité fixe de puissance), il doit constamment se prêter à ce jeu, consentir à ce que ce mécanisme agisse sans cesse en lui.

⁵⁴ Ce qui signifie que, dans un premier temps, nous assisterons à une réelle *construction* du monde, que cette *construction* sera bientôt suivie d'une véritable *déconstruction* et que cette dernière devra inévitablement laisser la place à une nouvelle *construction* (ce mouvement se répétant jusqu'à la disparition de l'individu).

Malgré les nombreux passages figurant dans *Ainsi parlait Zarathoustra* qui laissent croire en la présence d'un certain égyptianisme dans la pensée de Nietzsche, en ce sens précis que la doctrine de l'Éternel Retour devrait se comprendre comme l'affirmation du retour incessant des mêmes événements au sein de l'histoire, comme la défense de l'idée suivant laquelle tout ce qui se produit maintenant n'est que la répétition d'événements qui se sont déjà déroulés et qui se répéteront un nombre infini de fois dans l'avenir, nous persistons à penser que l'idée de l'Éternel Retour possède une signification beaucoup plus riche. Il paraît, en effet, étrange qu'un penseur se situant à cheval entre le XIX^e et le XX^e siècle, qui, de surcroît, ouvre déjà la voie aux nombreuses études qui seront consacrées (notamment par les tenants de la phénoménologie) à la nature du temps ainsi qu'à la temporalité au niveau de l'existence humaine, ait pu faire totalement siennes, sur ce point, les thèses défendues par Héraclite ou par quelque'autre penseur présocratique⁵⁵. Prétendre que Nietzsche n'avait guère d'autre possibilité, qu'il était parvenu à une impasse et qu'il se devait d'accomplir ce "*saut*", voilà qui nous semble quelque peu "facile" et ne nous satisfait qu'à demi.

Il s'agit de ne pas perdre de vue que la notion excessivement obscure d'*Éternel Retour* permettait à Nietzsche de se former une certaine représentation de la nature du temps et que, pour ce penseur, tout ce qui existe doit nécessairement se déployer *dans le temps*. Être, pour Nietzsche, *c'est être dans le temps*⁵⁶. Le Temps et l'Être sont intimement liés au sein de la

⁵⁵ Vattimo, reprenant Montinari, signale dans son *Introduction à Nietzsche* (p. 83) qu'il existait, à l'époque où écrivait Nietzsche, une tradition philosophique qui cherchait à fonder "*scientifiquement*" la circularité du temps, qui tentait de se défaire de la vision "[...] *hébraïco-chrétienne qui pense le temps comme scandé par des moments qui se soustraient à la répétition* [...]" (*ibidem*, p. 82). Cependant, nous voyons mal de quelle manière cette conception du retour peut s'harmoniser avec le scepticisme radical de Nietzsche.

⁵⁶ En ce sens que l'éternité, chez Nietzsche, ne semble pas faire fi du temps, qu'elle n'est concevable qu'en tant que transcendance du temps au sein de la temporalité. Le désir d'éternisation peut être voulu de deux façons différentes. D'abord l'être souffrant peut souhaiter survivre éternellement "[...] *pour compenser les douleurs de cette vie*" (Morel, p. 255) étant incapable de les surmonter et les subissant avec une résignation exemplaire; puis l'individu possédant la force, en sachant qu'il est placé devant un infini ouvert aux interprétations, trouvera son existence de créateur si palpitante qu'il voudra la vivre éternellement, c'est-à-dire *qu'elle justifie l'expérience de la vie indépendamment de la sienne*. C'est dans ce dernier sens que Nietzsche veut l'éternité. Accepter notre condition qui est celle d'un être donateur de sens livré à lui-même après la disparition de Dieu et dont la nature est mortelle, puis vouloir qu'il en soit

pensée nietzschéenne⁵⁷. Or, nous savons que l'Être ne peut se concevoir abstraction faite de la *Volonté de puissance* (comme nous l'avons déjà affirmé)⁵⁸. Dans cette optique, être, c'est également être soumis à l'omnipotence de la *Volonté de puissance* (rien n'est sans cette dernière).

Nous voyons dès lors apparaître la nature des rapports pouvant exister entre le Temps conçu en tant qu'Éternel Retour et l'activité de la *Volonté de puissance*. Cette dernière est impossible hors du temps, elle lui est attachée de manière inextricable. La *Volonté de puissance* ne peut se manifester qu'à l'intérieur de l'horizon dessiné par le Temps, puisque son essence est en quelque sorte déterminée par la nature de celui-ci. En d'autres mots, tous les *étants* sont temporels, plongés en plein cœur du Temps. Rien ne peut lui échapper, tant sont serrés les liens qui l'unissent à l'Être même. Le jeu mené par la *Volonté de puissance* doit donc forcément se dérouler suivant une certaine circularité. Son action doit être caractérisée par la répétition continue d'un certain nombre d'étapes ou encore par la reproduction constante d'une seule et unique phase. Or, il a été dûment établi auparavant que ce que Nietzsche entendait par la *puissance* n'était rien d'autre qu'une "quantité de forces" emmagasinées par un organisme quelconque, forces qui cherchaient à se "*nier*" elles-mêmes afin de pouvoir s'intensifier.

toujours ainsi: voilà le message livré par Nietzsche. La soif de pérennisation doit s'exercer dans un univers qui attend de recevoir sa signification de l'homme qui s'y trouve jeté et qui, en lui-même, est dénué de sens. La volonté d'éternisation ne serait donc qu'une expérience de la pensée visant le dépassement du nihilisme qui apparaît une fois que toutes les anciennes valeurs sont violemment rejetées et que l'homme se retrouve seul devant la mort inévitable qui rend le monde insensé. Elle consisterait à aimer à ce point notre nouvelle condition qu'elle nous amènerait à désirer vivre cette vie même dans l'hypothèse où nous aurions à la vivre toujours. Toutefois, Nietzsche lui-même semble admettre qu'il existe une autre manière de se représenter l'éternité. Il se pourrait bien que cette dernière puisse se comprendre comme l'éternel retour des mêmes choses dans le temps (aspect cosmologique que nous retrouvons dans de nombreux passages de la *Volonté de puissance*, là où il est question d'un nombre fini de combinaisons survenant dans un temps infini).

⁵⁷ "[...] *Qu'est-ce que le «vrai»? Le principe de contradiction fournit le cadre: le monde vrai, dont on cherche le chemin, ne peut être en contradiction avec lui-même, ne peut changer, ne peut devenir, n'a ni commencement ni fin. C'est la plus grande erreur qui ait été commise [...]*" (VP, livre premier, second chapitre, #211) et "Double falsification, l'une venant des sens, l'autre de l'esprit, *destinées à produire un monde de l'être, du permanent [...]* La condamnation du devenir, le mécontentement à son sujet, proviennent des valeurs attribuées à l'être, une fois que l'on a commencé par *inventer ce monde de l'être*" (VP, livre II, second chapitre, #170 [c'est nous qui, dans les deux cas, soulignons])

⁵⁸ Voir la note #17.

L'originalité de Nietzsche réside peut-être dans le fait qu'il fut l'une des rares personnes à soutenir que ce qui constitue le fondement d'un individu n'est pas fixé définitivement, que toute pensée à caractère strictement "essentialiste" ou métaphysique (qui pose l'existence d'un *en-soi* impérissable servant de principe à ce monde éphémère) est vaine, que tout est fortement ancré dans le temps et dans l'histoire, que tout doit changer et se transformer (le Devenir étant tout-puissant). Conséquemment, tout *étant*, pour Nietzsche, est contraint, dans un premier temps, de s'affirmer (la *Selbstbehauptung* dont nous parle Heidegger)⁵⁹ pour ensuite, dans un deuxième temps, se "*délaisser*" afin de parvenir à se surpasser, à se surmonter. Les diverses étapes auxquelles nous avons fait allusion plus haut (à propos de la forme que devait prendre l'action de la *Volonté de puissance*), sont au nombre de deux et se trouvent ici énumérées: 1) l'organisme tend à "faire sa place", à "*augmenter en quantité et en qualité*"; puis 2) cherche à se détruire, à s'anéantir, à rejeter tout ce qu'il avait ou était dans le but d'être plus et mieux. Le *Wille zur Macht*, enchaîné au temps cyclique, se déploie toujours en reprenant fidèlement ces deux moments⁶⁰. D'abord une impulsion positive conduisant à un tenir-à-soi (un se-vouloir), puis une force de négation menant inévitablement à une dépréciation de soi, à un abandon de ses propres formes (la succession de ces deux mouvements permettait à Nietzsche d'expliquer l'acte à partir duquel nous parvenons à nous transcender).

Voici notre thèse: Nietzsche avait compris que l'Être ne pouvait être pensé en faisant fi du Temps, que l'*en-soi* intemporel n'avait aucune existence, que l'éternité ne pouvait être conçue comme une *sortie hors du temps*. Il avait également observé que tout ce qui possédait l'existence

⁵⁹ Nietzsche, tome I, première partie, p.61.

⁶⁰ "L'instabilité des choses pourrait être interprétée comme la jouissance d'une force qui engendre et détruit, comme une création perpétuelle" (*VP*, quatrième livre, septième chapitre, #540) et "Le penseur qui a reconnu qu'en nous, à côté de toute croissance, règne en même temps la loi de la destruction, et qu'il est indispensable que toutes choses soient anéanties et dissoutes sans pitié afin que d'autres puissent être créées et naître, celui-là devra apprendre à trouver dans cette contemplation une sorte de joie, s'il veut pouvoir en supporter l'idée [...]" (*Ibidem*, #551).

éprouvait constamment une soif insatiable de sans cesse se dépasser et que ce “surmontement” s'effectuait suivant deux phases bien précises qui apparaissaient successivement dans un mouvement qui n'avait pas de fin. La doctrine de l'Éternel Retour n'était alors, pensons-nous, qu'une façon de concevoir le Temps qui permettait à Nietzsche de rendre compte de l'activité de la *Volonté de puissance*.

Un autre aspect appartenant à la *Volonté de puissance*, aspect que nous ne pouvons passer sous silence, a été mis à jour par Heidegger: le *Wille zur Macht* entraîne “[...] un constant revenir à l'essence [...]”⁶¹, il nous met “[...] en route vers le retour à [notre] être le plus propre”⁶². En désirant la puissance, nous nous propulsons toujours davantage en direction de ce que nous sommes réellement. Nous avons auparavant admis que, pour Nietzsche, il ne saurait y avoir d’“ego” qui se refuserait à *tenir à ce qu'il est* et qui n'agirait pas de manière à pouvoir se “retrouver” dans les choses qu'il contemple de ses yeux. Ce qui signifie que l'être qui réalise en lui toutes les conditions qui lui permettent d'atteindre un degré de puissance très élevé, doit nécessairement *s'aimer, s'apprécier, exulter* chaque fois qu'il se dévisage ou qu'il perçoit le moindre signe qui puisse lui permettre de penser à lui. Nietzsche affirme, en effet, que le prophète Zarathoustra (chez qui les instincts sont organisés de manière à ce qu'ils puissent le conduire au maximum de puissance) est, parmi les *étants*, celui “[...] qui s'aime le plus [...]”⁶³. Tout se passe comme si, pour Nietzsche, la *Volonté de puissance* contraignait tout homme à se diriger vers le *centre de sa personne* alors même qu'il est projeté hors de lui. Le mouvement

⁶¹ Nietzsche, tome I, première partie, p.61.

⁶² *Zn*, p.125. Dans ce même article, Heidegger consacre un bon nombre de pages à l'analyse de la Convalescence de Zarathoustra (pp.118 et suiv.). La *Genesende* doit se comprendre comme un certain “retour à soi”. “*Genesen*”, nous assure Heidegger, signifie “rentrer chez soi”. Dans cette optique, le Convalescent est celui qui entre en lui-même et devient ainsi familier avec lui-même, il est celui qui “[...] est en route vers lui-même, de sorte qu'il peut dire de lui-même qui il est” (*Ibidem*, p.118). N'oublions pas les paroles de Zarathoustra lui-même: “Moi, Zarathoustra, le porte-parole de la vie, le porte-parole de la souffrance, le porte-parole du cercle, – c'est toi que j'appelle, ô mon abyssale pensée! Me viens en aide! Tu arrives – j'entends ta voix! C'est mon abîme qui discours, mon ultime profondeur qu'au jour ai retournée!” (*ZA*, troisième partie, “Le Convalescent”, § 01, c'est nous qui soulignons).

⁶³ *EH*, la section réservée au Zarathoustra, § 06.

s'effectue réellement dans les deux sens. L'accroissement de la force d'un organisme lui permet d'être assez dur, assez solide, assez sain pour parvenir à scruter son âme sans qu'il soit obligé d'en masquer la structure. La *Volonté de puissance* doit rendre presque inévitable la tâche, pour chaque organisme, de se découvrir lui-même, de rejeter les fausses images qu'il s'est toujours faites de son propre "ego". Elle doit être considérée comme une force qui agit de façon à ce que nous soyons constamment placés devant nous-mêmes.

Rappelons-nous les mots de Nietzsche: "*il n'y a pas de sagesse, il n'y a pas d'exploration de l'âme, pas d'art du verbe avant Zarathoustra*"⁶⁴. Ce qui veut simplement dire que les diverses entreprises qui ont jusqu'à présent été réalisées dans le but de faire ressortir l'essence ou la nature de l'âme humaine ne sont que d'aveugles tâtonnements devant le travail mené par Zarathoustra. Seul le grand réformateur religieux qui doit, par ses propres forces, briser les cadres trop exigus de la morale (de toute morale) peut véritablement se connaître, se voir tel qu'il est. Pourquoi? Parce qu'il est l'être le plus *puissant* qui soit, c'est-à-dire qu'il recèle en lui suffisamment de force pour parvenir à se représenter, sans désirer se mentir à lui-même, la nature des différents rapports s'établissant entre l'Être et le Temps. Zarathoustra est assez puissant pour envisager et *accepter* l'idée voulant que ce monde soit le seul qui soit et que l'immortalité ne soit qu'une pure fiction⁶⁵. Il comprend nettement que tout ce qui *est* doit forcément payer un certain tribut au Temps, que rien ne peut *être* hors de ce dernier. Il perçoit avec une acuité quasi surhumaine la réalité, la vraie nature des choses, et non pas des fragments déguisés de celle-ci⁶⁶. Zarathoustra est terriblement

⁶⁴ *Ibidem*, c'est nous qui soulignons.

⁶⁵ "*Avant tout il importe de faire rendre gorge à cet autre atomisme, encore plus désastreux, que le christianisme a enseigné le mieux et le plus longtemps, l'atomisme de l'âme. Qu'il me soit permis de désigner par ces mots, la croyance qui tient l'âme pour quelque chose d'indestructible, d'éternel et d'indivisible, pour une monade ou un atomon; cette croyance-là doit être bannie de la science*" (PBM, "Des préjugés des philosophes", § 12).

⁶⁶ "*C'est par ce passage, [Nietzsche se réfère à un court extrait tiré de son Zarathoustra ("De la prudence avec les hommes", § 01)] et nulle part ailleurs, qu'il faut commencer si l'on veut comprendre ce que veut Zarathoustra: cette race d'homme qu'il conçoit, conçoit la réalité telle qu'elle est: elle est assez forte pour cela [...]*" (EH, "Pourquoi je suis un destin", § 05).

fort, il possède ce que Nietzsche nomme une “nature solaire”, c'est-à-dire qu'il donne sans cesse par surabondance "[...] *de lumière et de puissance* [...]"⁶⁷, qu'il se déverse sans relâche vers l'extérieur, qu'il projette constamment ses rayons sur les objets qui l'entourent (les colorant et les transformant ainsi à sa guise). Zarathoustra, affirme encore Nietzsche, est une véritable "[...] *source jaillissante* [...]"⁶⁸ qui se répand avec "[...] *une immortelle assurance*"⁶⁹. Il est celui qui se fuit lui-même et qui "[...] *dans le plus vaste cercle se rejoint* [...]"⁷⁰.

Zarathoustra, nous le comprenons bien à l'aide de ces indications, est l'*étant* qui incarne le plus parfaitement la *Volonté de puissance*. Toutes les fibres de son être aspirent au “*surmontement*” de sa personne. Rien en lui ne désire perdurer, tout cherche à s'anéantir pour pouvoir, dans un deuxième temps, s'affirmer de nouveau sur un niveau plus élevé. La plus infime de ses parties, la plus petite de ses parcelles éprouve continuellement une soif ardente de transcendance, de surpassement. Sa volonté se caractérise essentiellement par un souci, qui jamais ne meurt, de gravir des sommets toujours plus hauts⁷¹. Mais dans cet élan vers un *être-plus*, Zarathoustra apprend à écarter un à un les nombreux voiles qui ne lui permettent pas de devenir transparent à lui-même. Il accède, par un “*glissement*” qui le place toujours de plus en plus près de lui-même, à des modes d'être qui lui sont propres, à l’“authenticité” (pour parler à la manière de Heidegger). Toutes les actions produites par Zarathoustra surgissent de son “[...] *être le plus intime, le plus personnel, le plus profond*”⁷². Son immense désir de jouir de lui-même

⁶⁷ *Ibidem*, § 07.

⁶⁸ ZA, deuxième partie, “Le Chant de nuit” (voir les dernières lignes appartenant à ce chant).

⁶⁹ EH, “Ainsi parlait Zarathoustra”, § 06.

⁷⁰ ZA, troisième partie, “D'anciennes et de nouvelles tables”, § 19.

⁷¹ Ce mouvement d'élévation, pour Nietzsche, n'est en rien limité. Zarathoustra est celui qui, *présentement*, réalise le mieux la *Volonté de puissance*. Il ne représente donc pas le plus haut degré de perfection que l'homme puisse atteindre. Zarathoustra n'est rien d'autre qu'un pont ou un passage conduisant au Surhomme (il n'en est que l'annonciateur, le porte-parole [*der Fürsprecher*]) et ce dernier peut difficilement se concevoir comme une étape définitive qui ne peut être dépassée une fois atteinte: “*Dans le meilleur il est encore de l'écœurant; et le meilleur est quelque chose encore qui ne se peut que surmonter!*” (*Ibidem*, § 14).

⁷² EH, “Ainsi parlait Zarathoustra”, § 05.

dissout progressivement en lui toutes les illusions qu'il s'est lui-même forgées concernant sa propre essence. La *Volonté de puissance* entraîne réellement Zarathoustra vers une réalisation de l'ensemble de ses capacités, elle actualise en lui ses moindres potentialités, elle agit de manière à accroître ses forces qui sont, au départ, considérables. Le *Wille zur Macht* propulse littéralement Zarathoustra (qui est un *bien-né*, un individu de qualité supérieure, un être aristocratique) au sommet de tout ce qui *est*⁷³. La figure de Zarathoustra représente, entre autres choses, un *étant* qui recèle en lui bien assez de forces pour *savoir* que le fondement de son âme réside dans la *Volonté de puissance*, qu'il n'est rien d'autre lui-même qu'une manifestation de cette *Volonté*. C'est précisément cette connaissance qui distingue Zarathoustra des autres individus. Seul Zarathoustra en a été capable, a eu le courage de la faire sienne. Personne avant lui n'était assez robuste ou *suffisamment désireux d'être ce qu'il était* pour parvenir, avec une aussi grande aisance, à sonder de pareils gouffres. Zarathoustra, contrairement à tout ce qui a jamais été, ne vit pas "[...] à l'écart des replis de ses intestins, à l'écart du cours précipité du sang dans ses veines et du jeu complexe des vibrations de ses fibres"⁷⁴, il ne se détourne pas de sa réalité intime, mais l'observe sans avoir peur de ce qu'il peut y découvrir⁷⁵. Le prophète Zarathoustra méprise tous les faux-semblants.

Pour comprendre ce qui se cache derrière le personnage de Zarathoustra, il importe de bien se souvenir qu'il possède à un degré très élevé ce que Nietzsche nomme la *santé*⁷⁶. C'est-à-dire qu'en étant soumis à la *Volonté de puissance*, il s'est si largement *épanché* dans les choses⁷⁷ qu'il ne parvient plus à percevoir quoi que ce soit qu'il puisse considérer comme placé *au-dessus*

⁷³ "[...] tout ce qui auparavant s'est appelé grand chez l'homme recule à des distances infinies, au-dessous de lui" (*Ibidem*, § 06) et "[...] Zarathoustra sent qu'il est la forme suprême de tout ce qui est [...]" (*Ibidem*).

⁷⁴ *VM*, § 01.

⁷⁵ Il est très important de ne pas perdre de vue que ce *retour à soi* est commandé par la *Volonté de puissance*.

⁷⁶ Sur cette notion ambiguë, se référer à *GS*, livre cinquième, § 382.

⁷⁷ "Immense est l'échelle qu'il gravit et descend tour à tour [entendez le monde qu'il a fait sien]: il a vu plus loin, voulu davantage, pu mieux qu'aucun homme" (*EH*, "Ainsi parlait Zarathoustra", § 06).

de sa propre personne (sa grande *santé* lui permettant *de tout assimiler*). Rien ne peut véritablement l'effrayer, le contraindre à fermer les yeux, à reculer de quelques pas, à mettre fin au mouvement qui le projette continuellement au-delà de lui-même. Il *sait* que rien ne peut sérieusement lui résister, lui faire obstacle. La quantité inépuisable de forces qu'il détient lui fait *sentir* qu'il ne peut défaillir, qu'il est impossible qu'il puisse un jour trébucher⁷⁸. Zarathoustra jouit de sa force, de lui-même (de ce qu'il est), et rien ne peut affaiblir le sentiment qu'il éprouve d'être à "6000 pieds au-dessus de l'homme et du temps"⁷⁹, un "[...] esprit qui gouverne l'univers [...]"⁸⁰. La gaieté de Zarathoustra n'est jamais ternie puisqu'il est assez fort pour envisager, sans broncher, les idées les plus *lourdes*, celles devant lesquelles tous fuient, se défilent en toute hâte ou construisent des "*décors de théâtre*" qui vont les dissimuler⁸¹.

Toutes ces indications apportent de nouvelles précisions quant aux relations existant entre la *Volonté de puissance* et l'Éternel Retour (et peuvent donc nous servir à clarifier cette première notion). Nietzsche affirme que le fait de souscrire à sa conception de la nature du Temps constitue la plus haute forme "[...] d'acquiescement qui puisse être atteinte [...]"⁸². Cela signifie que celui qui réussit à se former une nette représentation du caractère temporel de toutes choses (au sens de Nietzsche) ne pourra que devenir lui-même "[...] l'immense et sans limites dire Oui et Amen."⁸³. Faire sienne la pensée de l'Éternel Retour, seuls le peuvent les êtres les plus puissants.

⁷⁸ D'où l'"immortelle assurance" dont nous parlions plus haut.

⁷⁹ Mention figurant sur un feuillet écrit de la main de Nietzsche et qui contenait, probablement, la première esquisse de la doctrine du Retour Éternel (août 1881 [cité dans EH, "Ainsi parlait Zarathoustra", § 01]).

⁸⁰ EH, "Ainsi parlait Zarathoustra", § 06.

⁸¹ Ceci nous ramène au thème de la *probité/improbité* intellectuelle (ou psychologique) chez Nietzsche. Ce qui caractérise tous les êtres *humains* (qui sont plus faibles que Zarathoustra), c'est qu'ils ne peuvent supporter qu'une dose plus ou moins grande de "vérités". Ils doivent, de toute nécessité, *se mentir* sans cesse sur la nature des choses présentes dans le monde, ils doivent se leurrer eux-mêmes, se refuser de *voir* certaines choses, se contenter des surfaces et des apparences: "*Et ce toujours pour la même raison, à cause de leur intime lâcheté devant la réalité, qui est aussi une lâcheté devant la vérité, à cause de l'insincérité, qui, chez eux, s'est faite instinct*" (EH, "Le cas Wagner", § 02) et un peu plus loin: "[...] j'ai peine à respirer à proximité de cette improbité psychologique assez malpropre, devenue véritable instinct [...]" (*Ibidem*, § 03).

⁸² EH, "Ainsi parlait Zarathoustra", § 01.

⁸³ ZA, "Avant que se lève le Soleil", § 01.

Mais qu'entend exactement Nietzsche par l'expression "dire oui"? Et qu'est-ce encore que le Retour éternel dont il est ici question? Un long passage tiré du *Crépuscule des idoles* peut nous permettre de circonscrire davantage cette idée complexe. Nietzsche y proclame, en effet, que:

"[...] ce n'est que dans les mystères de Dionysos, dans la psychologie de l'état dionysiaque, que s'exprime la réalité fondamentale de l'instinct hellénique – son «vouloir-vivre». Que s'assurait l'Hellène, grâce à ces mystères? La vie éternelle, l'éternel retour de la vie – la promesse d'avenir consacrée dans le passé; un oui triomphant à la vie, au-delà de la mort et du changement; la vraie vie, survie globale par la procréation, par les mystères de la sexualité [...] Tous les détails de l'acte de procréation, de la gestation, de la naissance, éveillaient les sentiments les plus élevés et les plus solennels. Dans la doctrine des mystères, la douleur est sanctifiée: les «douleurs de l'enfantement» sanctifient la douleur en général – tout devenir, toute croissance, tout ce qui est gage d'avenir, est cause de douleur... Afin que soit l'éternelle joie de créer, afin qu'éternellement le vouloir-vivre se perpétue dans une joyeuse acceptation, il faut que soient, éternellement, les «douleurs de la femme en travail» [...] La psychologie de l'orgiasme, conçu comme un sentiment débordant de vie et de force, à l'intérieur duquel la douleur même produit l'effet d'un «stimulant» [...] Ce n'est pas pour se libérer de la terreur et de la pitié, ce n'est pas pour se purifier d'une émotion dangereuse en la faisant se décharger violemment [...] mais pour, au-delà de la terreur et de la pitié, être soi-même la volupté éternelle du devenir – cette volupté qui inclut généralement la volupté d'anéantir [...]"⁸⁴.

Nous savons que Nietzsche considérait que la pire erreur qui avait été commise par les métaphysiciens résidait dans le fait qu'ils niaient ce monde pour en ériger un nouveau qu'ils avaient pris bien soin de situer hors du Temps. Nietzsche les accusait de lâcheté devant la vie. Il leur reprochait de calomnier la Terre⁸⁵ (entendez: la réalité telle qu'elle est), de ne pas lui être fidèles, de fuir les "douleurs de ce monde" ainsi que l'action du Temps. Or, nous avons vu que pour Zarathoustra rien n'était trop dur, qu'il ne saurait exister d'épreuves qu'il ne puisse désirer traverser. Conséquemment l'attitude qui conduit irrésistiblement au dénigrement du monde ne peut être réellement vécue par Zarathoustra, il ne peut sentir le besoin de *nier* l'existence de quoi

⁸⁴ CI, "Ce que je dois aux Anciens", §§ 04 et 05 (c'est nous qui chaque fois soulignons).

⁸⁵ ZA, "De l'immaculée connaissance", § 01.

que ce soit. Rien n'est au-dessus de ses forces et il saisit la "vérité" de ce monde avec trop de clarté pour s'en détourner. Mais le monde n'est rien d'autre qu'une perpétuelle construction immédiatement suivie d'une déconstruction (ces deux moments se répétant sans cesse). La domination, la mort, la cruauté, la faiblesse, la maladie, font toutes partie de l'essence du monde. De même l'acte d'*anéantir* ne peut nullement être retranché de sa structure. Seuls les faibles s'étourdissent et se rassurent en pensant que la réalité est autrement faite. Vouloir que tout revienne éternellement (désir des êtres puissants), cela veut donc dire: accepter les choses telles qu'elles sont et ne pas chercher à s'aveugler quant à leur nature. "Dire Oui", cela signifie vouloir ardemment que les mêmes *conditions* qui ont présidé à notre naissance réapparaissent continuellement⁸⁶, c'est-à-dire désirer renouer contact avec le "*monde sensible*" tout en consentant à ce que soient la souffrance et le mal qui lui sont inhérents. "Dire Oui", c'est "*être prêt à recommencer sa vie jusque dans ses conditions les plus pénibles [...] dans les mêmes conditions – ni meilleures ni pires [...]*"⁸⁷, c'est reconnaître que la souffrance et la cruauté appartiennent à la réalité, que cette dernière n'est que *Volonté de puissance* et rien d'autre, et désirer, malgré tout, y vivre *en voulant qu'il en soit ainsi*.

La doctrine de l'Éternel Retour prêche l'amour du monde, de ce monde, elle n'a de sens que pour ceux qui sont *réussis*, qui détiennent la force, qui sont *capables* d'un tel amour⁸⁸. Mais pour pouvoir être aptes à le chérir à ce point, nous devons, manifestement, être faits de manière à ce que tout le "négatif" qu'il recèle ne parvienne pas à nous étouffer, à nous écraser. Nous devons être suffisamment durs ("*aériens*" dirait Nietzsche) pour envisager tout ce qui est noir ici-bas

⁸⁶ Voir: *VP*, livre II, quatrième chapitre, #323.

⁸⁷ G. Morel, *Nietzsche, Création et métamorphoses*, p. 263.

⁸⁸ Nietzsche affirme constamment que les âmes les plus saines, les organismes les mieux constitués, réalisent le *sens de la terre* (Voir: *ZA*, "Prologue", § 03; *ZA*, "De la prodigue vertu", § 02).

avec *légèreté* (c'est-à-dire en possédant la certitude que nous serons toujours *au-dessus* de toutes ces choses, que rien ne pourra véritablement nous nuire).

L'Éternel Retour ne devrait donc pas être compris comme la simple et vaine répétition de tout ce qui s'est déjà produit (le cercle "[...] *n'est pas une « rengaine », mais un chant de joie et de douleur toujours renouvelé*"⁸⁹), mais comme l'affirmation du retour incessant des mêmes *conditions*, la meilleure façon de dire *oui* à la vie, à la vraie vie, à la vie telle qu'elle se présente dans ce monde fini qui est le nôtre⁹⁰. Si le "[...] *même revient, il ne revient pas au même* [...]"⁹¹. L'idée d'Éternel Retour permet de *sanctifier* la douleur qui apparaît nécessairement dans l'action de la *Volonté de puissance*.

Puisqu'il s'agit ici de bien déterminer de quelle manière le concept d'"art" utilisé par Nietzsche peut nous servir à pénétrer la théorie de la connaissance qu'il soutient et puisque cette notion ambiguë est intimement liée à celle de *Volonté de puissance*, il nous est apparu nécessaire de consacrer une partie appréciable de ce travail d'analyse à l'explicitation de cette dernière. Cette obligation étant maintenant remplie, il devient dès lors impératif, pour nous, d'aborder, dans les plus brefs délais, l'étude du perspectivisme nietzschéen, c'est-à-dire, tout simplement, de son *Erkenntnistheorie*. Une fois cet examen réalisé, il nous incombera d'indiquer clairement la nature des différents rapports existant entre la création artistique telle que conçue par Nietzsche et l'acte par lequel l'être humain cherche à s'accaparer le monde qui l'entoure par l'intermédiaire de la pensée.

⁸⁹ G. Morel, *Nietzsche, Création et métamorphoses*, p.266.

⁹⁰ "Ne pas expecter de lointaines, d'inconnues béatitudes, bénédictions et grâces, mais vivre de telle sorte que nous voulions vivre encore une fois et voulions vivre *ainsi* pour l'éternité" (passage du *Gai savoir* cité par Morel [*Ibidem*, p.265 (c'est nous qui soulignons)]) et "[...] *tu te demanderais à propos de tout: «Veux-tu cela? le reviens-tu? une fois? toujours? à l'infini?»* et cette question pèserait sur toi d'un poids décisif et terrible! Ou alors, ah! comme il faudrait que tu l'aimes toi-même et que tu aimes la vie pour ne plus désirer autre chose que cette suprême et éternelle confirmation!" (GS, livre IV, § 341).

⁹¹ G. Morel, *Nietzsche, Création et métamorphoses*, p.265.

Deuxième chapitre

«Vérité et mensonge au sens extra-moral» et théorie cognitive.

Zarathoustra, nous l'avons vu, est un digne représentant de ce que Nietzsche nomme les “*racés vigoureuses*”, c'est-à-dire celles qui “[...] *ont le courage de voir les choses comme elles sont* [...]”⁹² et “[...] *qui n'ont pas besoin de dissimuler*”⁹³. Que doit-on comprendre par ces énoncés? Qu'est-ce que cela signifie exactement? Pourrait-on croire qu'il existe, au sein même des écrits de Nietzsche, parmi ses œuvres les plus pénétrantes, un espace étroit à l'intérieur duquel pourraient se cacher quelques thèses appartenant à un esprit obnubilé par un “[...] *épais non plus ultra de béate confiance [...] en un principe de vérité essentiel, présent au fond des choses* [...]”⁹⁴? Autrement dit, serait-il légitime de penser que l'entreprise menée par Nietzsche n'ait pas réussi à s'alléger de l'imposant fardeau que constitue la tradition métaphysique? Est-il possible que le spectre de la “*chose en soi*” ait continuellement hanté l'esprit du “philosophe antihégélien par excellence”⁹⁵?

Nous ne croyons pas dénaturer trop grandement le sens de ces propositions en soutenant qu'elles n'impliquent aucunement l'affirmation de l'existence d'un “*x*” énigmatique dissimulé derrière les apparences, parfaitement occulté par les nombreux voiles appartenant au monde phénoménal, situé au-delà du monde sensible. Il se pourrait bien, au contraire, que Nietzsche ait fait éclater l'opposition trop restrictive et fallacieuse (puisque tributaire du platonisme) établie par Kant entre la réalité nouménale et la réalité phénoménale. Nous avons de solides raisons de croire que le “système” philosophique présenté par l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'a

⁹² *VP*, livre IV, quatrième chapitre, #359.

⁹³ *Ibidem*, livre III, sixième chapitre, #651.

⁹⁴ *Ibidem*, livre I, second chapitre, #109.

⁹⁵ Cette expression est empruntée à Luc Ferry (Voir: *Homo Aestheticus*, “Le moment nietzschéen”, p. 199).

eu, au palais de Nietzsche, qu'un goût extrêmement fade, très peu rehaussé. Nietzsche, croyons-nous, n'accepte pas l'héritage kantien notamment parce qu'il lui est impossible d'admettre que le monde puisse être connu par l'esprit humain. Bien sûr, Kant défendait l'idée suivant laquelle les choses en elles-mêmes étaient tout à fait inconnaissables (et en ce sens, il pouvait se rapprocher considérablement de la position occupée par Nietzsche), mais il n'était absolument pas disposé à reconnaître le caractère contingent des catégories qu'il attribuait à l'entendement humain. Nietzsche ne lui pardonnera pas cette erreur. La fiction du «*monde vrai*» ne revêtait, avec Kant et selon Nietzsche, qu'une forme nouvelle. La raison devait avouer sa complète incapacité à percevoir les objets tels qu'ils étaient et renoncer ainsi définitivement à la prétention de pouvoir un jour embrasser le réel. Mais, d'un autre côté, la déduction transcendantale des catégories lui permettait de démontrer que, même si les noumènes s'avéraient être imperceptibles, la réalité phénoménale ne pouvait se présenter autrement qu'elle ne se présentait, c'est-à-dire qu'elle ne pouvait pas être agencée ou ordonnée à partir d'autres catégories que celles qu'il avait identifiées. En mettant en lumière les conditions de possibilité de toute expérience, Kant se faisait le réel défenseur d'un nouveau «*monde-vérité*» (le monde constitué par l'ensemble des phénomènes). “Nous savons que le monde des apparences ne peut se manifester que d'une manière bien précise”: quelle bévue impardonnable aux yeux de Nietzsche⁹⁶. Non seulement l'accès conduisant directement aux choses nous est refusé, mais nous ne pouvons même plus nous consoler en pensant détenir une connaissance certaine se rapportant aux données fournies par nos sens. Notre connaissance du monde phénoménal est aussi chancelante, improbable et suspecte que celle que nous croyons posséder concernant le domaine de l'*en soi*⁹⁷.

⁹⁶ “[...] je considère tous les philosophes du passé [et donc Kant] comme de méprisables libertins cachés sous le capuchon de Dame «Vérité»” (VP, livre I, chapitre premier, #41).

⁹⁷ “Nous avons aboli le monde vrai: quel monde restait-il? Peut-être celui de l'apparence?... Mais non! En même temps que le monde vrai, nous avons également aboli le monde des apparences!” (CI, “Comment, pour finir, le «monde vrai» devint fable”, sixième et dernière étape [c'est nous qui soulignons]). Et ces deux autres passages:

Le scepticisme de Nietzsche, nous le voyons, est davantage étendu que celui appartenant au kantisme. Les catégories de la raison n'ont absolument rien de nécessaire, mais ne sont que les simples produits d'une "*préférence*" subjective, c'est-à-dire qu'elles n'existent que parce que l'être humain a un jour *choisi*⁹⁸ de bâtir le monde d'une certaine manière, en suivant certaines règles. Les lois de la *logique* (principe d'identité, de contradiction, la loi de causalité, etc.) n'appartiennent pas à une quelconque "*nature humaine*" et ne sont donc pas incontournables, obligatoires. Elles semblent n'être, chez Nietzsche, que des *fruits* d'un certain désir d'assimilation, d'unification du réel (identification *arbitraire* de ce qui est foncièrement dissemblable). Les catégories posées par l'analytique transcendantale (causalité, unité, nécessité – contingence, etc.) ne sont que de pures "*inventions*" créées par notre entendement dans le but de *satisfaire un besoin déterminé*⁹⁹. Nietzsche affirme, en effet, dans un fragment datant de 1885, que: "*La logique est attachée à cette condition: à supposer qu'il y ait des cas identiques*"¹⁰⁰. Or, au sein de la nature, il n'y a rien de strictement "*identique*", rien qui puisse être réductible à l'unité¹⁰¹. Tout, chez Nietzsche, est en perpétuel devenir. Notre croyance en la valeur de la logique réside dans le

"Diviser le monde en un monde «vrai» et un monde «apparent», soit à la manière du christianisme, soit à la manière de Kant (qui n'est en fin de compte qu'un chrétien dissimulé), cela ne peut venir que d'une suggestion de la décadence, qu'être le symptôme d'une vie déclinante..." (*Ibidem*, "La «raison» dans la philosophie", § 06, quatrième thèse) et "C'est moins encore, à plus forte raison, l'opposition de la «chose en soi» et de l'apparence; car nous sommes loin de «connaître» assez pour pouvoir faire cette simple «distinction»" (*GS*, livre V, § 354).

⁹⁸ Les expressions que nous utilisons ici sont excessives, en ce sens que les catégories de la raison humaine ne proviennent pas, selon Nietzsche, d'un *pur choix*, qu'ils ne sont pas *totalement arbitraires*. Ce que Nietzsche refuse d'admettre, c'est le caractère universel qui leur est attribué par Kant. Les catégories ne sont en rien *nécessaires*, mais sont toutefois intimement liées à des *besoins* éprouvés par l'organisme. L'homme doit les utiliser (combien de temps encore?) pour vivre. Elles répondent à des impératifs vitaux bien définis qui sont, cependant, sujets à se transformer dans l'histoire. Autrement dit, nous concevons le monde à l'aide de ces catégories précisément parce que *présentement* elles sont utiles à notre conservation. Leur "*choix*" est donc réellement *commandé* par des exigences physiologiques qui assurent notre maintien dans l'existence.

⁹⁹ "*La force inventive qui a imaginé les catégories a travaillé au service d'un besoin, du besoin de sécurité, de compréhension rapide [...]*" (*VP*, livre I, second chapitre, #133). Également: "*Nos idées s'inspirent de nos besoins*" (*Ibidem*, #130); et "*L'esprit veut l'identité; il veut pouvoir classer une impression des sens dans une série existante [...]*" (*Ibidem*, #122 [deuxième point (c'est nous qui soulignons)]).

¹⁰⁰ *Ibidem*, #120.

¹⁰¹ *Ibidem*, #118. De même: "*Rien ne se répète deux fois; l'atome d'oxygène, à vrai dire, n'a pas son pareil; il nous suffit d'admettre qu'il a d'innombrables pareils*" (*Ibidem*, #125) et "*La coexistence de deux choses parfaitement identiques est impossible [...]*" (*Ibidem*, #126).

fait que durant des siècles l'être humain s'est évertué à rendre le monde *logique*¹⁰². Pour quelles raisons? Tout simplement par souci de “*sécurité*”¹⁰³, par besoin de conserver l'espèce¹⁰⁴, par désir d'accroître nos propres forces. Les “*fantasmagories*”, les illusions de toutes sortes sont indispensables à l'animal homme. Sans elles, il ne pourrait vivre un seul instant¹⁰⁵. Ces quelques précisions nous contraignent à aborder la difficile question du *pragmatisme* nietzschéen (qui devrait nous permettre, entre autres choses, de bien comprendre de quelle manière il est encore possible de parler, avec Nietzsche, d'une classification des diverses “*interprétations*” suivant leur valeur). Toutefois, il importe grandement de jeter une vive lumière sur les principales thèses figurant au sein de la théorie de la connaissance défendue par Nietzsche avant d'effectuer une analyse poussée d'un seul de ses aspects.

Cette tâche, nous pourrions la réaliser avec aisance en fixant notre attention sur le contenu philosophique recelé à l'intérieur du court opuscule intitulé *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (tant y sont clairement exposées les pensées primordiales de Nietzsche en matière d’“*épistémologie*”). Nous nous proposons donc de réaliser une étude de ce texte afin d'y extraire les matériaux dont nous aurons besoin pour opérer une synthèse valable rassemblant les différents éléments présentés par Nietzsche et concernant sa théorie de la connaissance.

¹⁰² *Ibidem*, #135. L'esprit humain, selon Nietzsche, a longuement œuvré dans le but de se constituer un véritable “*univers*”.

¹⁰³ Voir: *Ibidem*, #130 et #133 (déjà cités).

¹⁰⁴ “L'essence de la «vérité», c'est cette appréciation: «Je crois que ceci ou cela est ainsi». Ce qui s'exprime dans ce jugement, ce sont des conditions nécessaires à notre conservation et à notre croissance” (*Ibidem*, #192) et “Notre monde empirique serait conditionné par les instincts de conservation jusque dans les limites de sa cognoscibilité; nous tiendrions pour vrai, pour bon, pour valable ce qui sert à la conservation de l'espèce” (*Ibidem*, #212). Cette idée est d'une extrême importance pour Nietzsche et nous la retrouvons constamment affirmée dans la presque totalité de ses œuvres [le fragment #192 de la *VP* date de 1887, alors que le #212 a été rédigé en 1888: or, la même thèse peut se retrouver au tout début de *VM* (1872)].

¹⁰⁵ “Il est remarquable que l'intellect soit responsable de cette situation, lui qui pourtant n'a été donné que pour servir précisément d'auxiliaire aux êtres les plus défavorisés, les plus vulnérables et les plus éphémères, afin de les maintenir en vie l'espace d'une minute – existence qu'ils auraient tout lieu de fuir sans cette aide reçue, aussi vite que le fils de Lessing” (*VM*, § 01).

Il est impératif, cependant, d'apporter ici quelques informations supplémentaires qui nous éviteront d'interpréter trop rapidement le sens des propositions contenues dans cet ouvrage à la lumière des écrits postérieurs de Nietzsche. D'abord, il s'agit de garder bien présent à l'esprit que Nietzsche était encore, à cette époque, un ardent défenseur d'une conception "*métaphysique*" essentiellement dualiste. Le couple Apollon – Dionysos n'avait pas été forcé de céder le pas à la *Volonté de puissance* (dont l'apparition fut relativement tardive)¹⁰⁶. Tous les phénomènes rencontrés à la lecture de ce texte devront conséquemment être expliqués par l'action de deux principes distincts qui, pourtant, ne sont pas sans rappeler (comme nous allons bientôt le voir), l'activité du *Wille zur Macht*. Deuxièmement, nous ne devons pas oublier (l'erreur serait funeste) que Nietzsche était toujours aux prises avec la dichotomie, avancée par Kant, entre le monde "*apparent*" et le monde "*réel*". Nietzsche, en effet, n'y remet pas en question l'existence de la "*chose en soi*", se contentant d'affirmer que l'essence des choses est pour nous inaccessible, que l'intellect humain est tout à fait impuissant à cerner le monde non pas tel qu'il se présente, mais tel qu'il *est*, indépendamment de son action sur lui¹⁰⁷. Ces considérations terminées, nous pouvons dès lors commencer avec une plus grande sûreté l'examen des thèses appartenant à ce bref essai rédigé par la main du jeune Nietzsche.

*"Au détour de quelque coin de l'univers inondé des feux d'innombrables systèmes solaires, il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents **inventèrent** la connaissance. Ce fut la minute la plus **orgueilleuse et la plus mensongère** de l'«histoire universelle», mais ce ne fut cependant qu'une minute. Après quelques soupirs de la nature, la*

¹⁰⁶ La *Volonté de puissance*, en tant que l'unique force fondamentale régissant la totalité de l'univers, n'a été réellement proposée par Nietzsche qu'au temps où il écrivait son *Zarathoustra*. Pour le prouver: "*First of all, however, we must consider Zarathustra's proclamation of the will to power. The small number of passages containing any overt reference to it permit great brevity of exposition, while the fact that this is the first work where the "will to power" is introduced, and that Nietzsche prized this book more highly than anything else he wrote, makes it desirable not to skip these few passages*" (Kaufmann W. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, p.200).

¹⁰⁷ "[...] but it is quite clear from the passages above that at least part of what Nietzsche is worried about in that essay is "the enigmatical x of the Thing-in-itself"; it is because we do not know that that Nietzsche claims "we only possess metaphors of the things", we do not know "the essence of things"' (Wilcox John T. *Truth and value in Nietzsche*, p.125).

planète se congela et les animaux intelligents n'eurent plus qu'à mourir"¹⁰⁸.

Nietzsche stipule ici que la *connaissance* n'est qu'une invention humaine et une invention qui a eu pour principal effet d'engendrer un incommensurable orgueil chez son auteur. Qu'est-ce que cela signifie? Nous comprenons facilement qu'aucune réponse sensée ne pourra être apportée à cette question tant et aussi longtemps que ne sera pas éclairci le sens précis accordé par Nietzsche au concept de "connaissance" que nous retrouvons dans ce passage. Qu'est-ce que la *connaissance* et qu'est-ce qui peut nous permettre d'affirmer qu'elle est foncièrement mensongère et source d'une terrible infatuation, d'une arrogance excessive? Les quelques lignes qui suivent immédiatement l'énoncé de cette fable nous fournissent de précieuses données qui permettent de bien cibler la problématique abordée par Nietzsche. La *connaissance* possède un caractère quelque peu dérisoire si elle est considérée comme valable, abstraction faite de la *perspective* à l'intérieur de laquelle elle s'est formée. Son possesseur "[...] s' imagine [...] avoir les yeux de l'univers braqués comme un télescope sur son action et sa pensée"¹⁰⁹ puisque, dans son fol égarement, il s'est persuadé qu'il possédait "[...] quelque savoir des choses elles-mêmes [...]"¹¹⁰, alors, qu'en fait, il est contraint de se contenter de "[...] métaphores des choses [...]" qui ne correspondent absolument pas aux entités originelles"¹¹¹. La principale question envisagée par Nietzsche, ici, est véritablement celle de "[...] l'appréciation la plus flatteuse sur la connaissance elle-même"¹¹². Les représentations qui se dressent devant les regards de l'intellect ne font, tout au plus, que traduire certaines relations unissant les hommes aux choses. C'est-à-dire que l'entendement humain ne peut en aucun cas parvenir à s'accaparer un objet sans être contraint, du

¹⁰⁸ VM, § 01 (c'est nous qui, chaque fois, soulignons). Nous utiliserons la traduction de Michel Haar et de Marc B. de Launay que nous retrouvons chez Gallimard (coll. "folio/essais", #140).

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem.

même coup, de projeter en lui une partie de lui-même¹¹³. Selon Nietzsche, et ceci constitue l'une de ses thèses essentielles, la totalité du monde empirique est forcément *anthropomorphique*¹¹⁴. Nous ne possédons aucun critère qui corresponde à la perception juste, aucune balise qui nous permette de nous assurer que l'image que nous nous faisons d'une chose présente dans le monde soit une fidèle transcription de ce pur objet. L'univers que nous connaissons n'est qu'un univers proprement humain.

Nietzsche récuse l'idée schopenhauerienne suivant laquelle le langage musical peut constituer une réelle ouverture conduisant à l'*en soi* des choses¹¹⁵. Le monde est inconnaissable¹¹⁶. Il ne peut être vu de l'intérieur. Il doit constamment se dérober devant les regards indiscrets. L'individu qui est persuadé qu'il détient un savoir véritable, une connaissance "*vraie en soi*" se leurre donc nécessairement, car il prétend être le gardien de ce qui ne peut être mis en cage. Il s'abuse lui-même en pensant que sa raison est parvenue à obtenir ce qu'elle ne peut aucunement atteindre. La raison est aveugle, elle ne possède plus cette force de pénétration que lui avait accordée Descartes et doit désormais se réjouir lorsqu'elle joue "[...] à tâtons dans le dos des choses"¹¹⁷. Le *socratisme* moderne, c'est-à-dire la croyance en la possibilité, pour la raison humaine, de lire "[...] dans le livre même de la nature [...]"¹¹⁸, ne peut donc, dans cette optique, être autre chose qu'un *symptôme* d'une vie allant en s'étiolant puisqu'il exige de la part de tout organisme qu'il fonde tous ses espoirs sur quelque chose *qui ne peut être*. La *vitalité* d'un

¹¹³ "Toute présence de lois qui nous en impose tant, dans le cours des astres et dans le processus chimique, coïncide au fond avec ces propriétés que nous adjoignons nous-mêmes aux choses de telle sorte qu'ainsi nous nous en imposons à nous-mêmes" (*Ibidem*); Également: "C'est nous seuls qui avons forgé les causes, la succession, la réciprocité, la relativité, la nécessité, le nombre, la loi, la liberté, le mobile, la fin [...]" (PBM, "Des préjugés des philosophes", § 21).

¹¹⁴ Voir: VM, les premières lignes du second paragraphe.

¹¹⁵ Cette idée n'est pas présente dans les tout premiers ouvrages de Nietzsche (où la musique conduit réellement à la contemplation des formes fondamentales du réel), mais figure dans l'ensemble de ses œuvres de maturité.

¹¹⁶ "La vérité, c'est que nous ne pouvons rien penser de ce qui est..." (VP, livre I, second chapitre, #109).

¹¹⁷ VM, § 01.

¹¹⁸ PBM, "Des préjugés des philosophes", § 09.

individu qui ajoute foi à ces thèses doit nécessairement s'amenuiser, car il commande impérieusement à sa raison de lui procurer ce qu'elle n'est même pas apte à effleurer. Toute activité de l'esprit qui vise à entretenir cette pensée des plus nuisibles doit conséquemment être irrémédiablement condamnée.

La *connaissance*, ou plutôt l'idée suivant laquelle cette dernière possède un caractère universel et n'est donc pas liée à un certain *point de vue*, n'est, aux yeux de Nietzsche, qu'un simple *signe* traduisant diverses exigences physiologiques, révélant une hiérarchie particulière des instincts¹¹⁹. La *connaissance* n'est rien d'autre qu'une transcription de ce que le monde est *pour l'homme*. Les similitudes que nous pouvons retrouver entre les connaissances détenues par des individus différents ne peuvent s'expliquer que par la nécessité où se trouve l'être humain de *composer* avec autrui, c'est-à-dire de s'évertuer à rendre son propre univers semblable à celui des autres afin de pouvoir cohabiter avec eux et ainsi prolonger son existence¹²⁰. En ce sens la "vérité" n'est que pure convention. L'homme doit constamment "[...] *mentir selon une convention établie, [...] mentir en troupeau dans un style que tout le monde est contraint d'employer*"¹²¹. Rien ne ressemble ici à l'esprit dogmatique des métaphysiciens. La *connaissance* est, pour Nietzsche, une véritable *construction* de l'entendement humain. L'action opérée par l'intellect humain et qui consiste à se projeter dans le monde dans le but d'en saisir les structures peut

¹¹⁹ "Si rien ne nous est «donné» comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions, si nous ne pouvons descendre ni monter vers aucune autre réalité que celle de nos instincts – **car la pensée** [toute pensée] **n'est que le rapport mutuel de ces instincts** [...]" (PBM, "L'esprit libre", § 36 [c'est nous qui soulignons (fragment déjà cité)]). Le texte de *VM* n'est jamais aussi limpide en ce qui concerne la généalogie des idées et l'identification des causes qui concourent à leur apparition. Toutefois il apparaît évident, à la lecture de cet essai, que la formation des images mentales (représentations engendrées par les impressions sensibles) qui permet, dans un second temps, la *création* des concepts et partant des idées les plus complexes est due, selon Nietzsche, à l'action d'un *instinct* (celui de conservation? [voir: *VM*, § 02, les toutes premières lignes]).

¹²⁰ "Nous ne savons toujours pas d'où provient l'instinct de vérité car jusqu'à présent nous n'avons entendu parler que de la contrainte qu'impose la société comme une condition de l'existence: il faut être véridique, c'est-à-dire employer les métaphores usuelles [...]" (*VM*, § 01); et "Fondamentalement, ils ne haïssent pas l'illusion mais les conséquences fâcheuses et néfastes de certains types d'illusions. C'est seulement dans ce sens ainsi restreint que l'homme veut la vérité. Il désire les suites favorables de la vérité, celles qui conservent l'existence [...]" (*Ibidem*).

¹²¹ *Ibidem*.

licitement être comparée à un certain art de l'“*aménagement*”. L'homme doit nécessairement façonner son environnement s'il désire y vivre en jouissant de quelque paix.

Ce que Nietzsche nomme la “*connaissance*” n'est donc que le résultat d'un oubli. L'oubli de cette activité créatrice dont nous parlions à l'instant. L'homme *fabrique* littéralement les objets de son savoir, mais se plaît à croire qu'il n'en est pas ainsi et qu'il perçoit directement les choses contenues dans le “*monde extérieur*”. C'est en ce sens précis que nous pouvons affirmer, avec Nietzsche, que la *connaissance* est parfois cause d'une grave présomption. L'être humain, à une certaine époque de l'histoire, a oublié qu'il était donateur de sens, qu'il agissait ici-bas en véritable architecte, qu'il enveloppait ce qui lui était donné par ses sens dans des “*cosses*” qu'il avait lui-même produites et a fini par penser qu'il renfermait en lui des images représentant adéquatement les choses. Le terme “*connaissance*”, tel qu'il apparaît au sein de la courte fable servant d'introduction au texte de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, ne sert qu'à désigner l'ensemble des pseudo-vérités que les hommes croient posséder. La *connaissance* n'a donc aucune *réalité objective* (au sens où Kant l'entendait). Elle ne réfère à rien. Elle n'est que le produit d'une fausse croyance. Il n'existe pas, pour Nietzsche, “[...] *quelque chose qui, derrière le changement, subsiste et demeure*”¹²² de telle sorte que ses caractéristiques pourraient être fixées définitivement par la pensée rationnelle. Rien ici-bas n'est stable, et la Toute-puissance du Devenir rend le monde insaisissable¹²³.

Plusieurs fragments et passages appartenant aux œuvres de Nietzsche nous permettent de soutenir l'idée selon laquelle la réalité, pour ce dernier, échappe à toute tentative réalisée par la raison humaine dans le but de s'en rendre maître, non seulement parce qu'elle ne présente rien de fixe, de permanent, mais également parce qu'il est impossible de percevoir un objet pris

¹²² *VP*, livre I, second chapitre, #153.

¹²³ “Elle [la connaissance] «*interprète*», elle «*introduit un sens*», elle «*n'explique*» pas. [...] Il n'y a pas d'état de fait, tout est fluide, insaisissable, fuyant; le plus durable ce sont nos opinions” (*Ibidem*, #197).

isolément, c'est-à-dire sans les diverses relations qu'il établit avec celui qui le perçoit. Le monde *par nous* contemplé devient subrepticement un monde *pour nous*. Autrement dit, la chose ne se présente pas toute nue devant nos regards innocents, mais porte, du seul fait qu'elle est vue, nos propres empreintes. Nietzsche, en effet, affirme que :

*"Les qualités d'une chose, ce sont les effets de cette chose sur d'autres «choses». Si l'on supprime les autres «choses», la chose n'a plus de qualités. C'est dire qu'il n'y a pas de chose sans d'autres choses, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de «chose en soi»"*¹²⁴.

Ce qui signifie que les "objets" présents dans le monde demeurent incapables de se manifester en toute tranquillité, car ils doivent nécessairement se plier aux exigences de ceux qui cherchent à les distinguer. Rien ne peut apparaître si ce n'est au sein d'une perspective particulière¹²⁵. L'insecte n'évolue pas à l'intérieur du même monde que nous, il ne le perçoit pas de la même manière, et il s'avère impossible d'identifier l'interprétation qui possède le plus de valeur¹²⁶. L'être humain est en quelque sorte condamné à déchiffrer le monde à l'aide de lorgnettes qu'il ne peut enlever. Un objet pensé indépendamment de l'être qui le pense est une entité fictive, qui ne peut être connue. L'homme n'a la capacité de connaître que les *objets* qu'il a lui-même formés. Cette dernière idée défendue par Nietzsche est d'une extrême importance. Elle permet de rattacher la théorie de la connaissance que ce penseur soutient à la doctrine de la *Volonté de puissance*.

Nous avons vu auparavant que la *puissance* pouvait être comprise comme ce qui incite l'ensemble des *étants* à s'épancher dans les choses, c'est-à-dire à les dominer en leur adjoignant

¹²⁴ *Ibidem*, #179.

¹²⁵ "Reconnaissons-le: nulle vie ne peut subsister qu'à la faveur d'estimations et d'apparences inhérentes à sa perspective [...]" (PBM, "L'esprit libre", § 34). Et: "La question: «Qu'est-ce que c'est?» est une façon de poser un sens, vu d'un autre point de vue. L'«essence», l'«être», est une réalité perspectiviste et suppose une pluralité. Au fond, c'est toujours la question: «Qu'est-ce que c'est pour moi?» (pour nous, pour tout ce qui vit, etc.)" (VP, livre I, second chapitre, #204).

¹²⁶ "Il [l'homme] lui en coûte déjà assez de reconnaître à quel point l'insecte ou l'oiseau perçoivent un monde tout autre que celui de l'homme, et de s'avouer que la question de savoir laquelle des deux perceptions est la plus juste est tout à fait absurde [...]" (VM, § 01).

leurs propres formes. Tout organisme, en obéissant à la *Volonté de puissance*, est contraint d'“*augmenter en volume*”, d'agir de manière à ce que son “*ego*” non seulement se préserve, mais développe considérablement ses forces. Et une façon pour un *individu* doué d'intelligence d'accomplir ces prouesses, c'est de rassembler ses moyens afin de *transformer* le monde jusqu'à ce qu'il puisse y reconnaître ses traits. La pensée est soumise, chez Nietzsche, aux instincts. Or, l'activité instinctuelle doit nécessairement se courber devant la *Volonté de puissance*¹²⁷. L'intellect humain doit donc être perçu comme un simple *organe* mis au service du *Wille zur Macht*. Et puisque ce dernier est caractérisé par l'alternance de deux “*principes*” agissant¹²⁸, il serait raisonnable d'en inférer que l'entendement humain se développe, selon Nietzsche, en obéissant à un schéma similaire. Ces deux moments (qui ont été largement explicités lorsque nous avons abordé l'étude de la *Volonté de puissance*) peuvent être retrouvés (en tant que deux principes séparés toutefois) à l'intérieur des premiers ouvrages de Nietzsche. Le problème complexe de la genèse du langage auquel Nietzsche a consacré de nombreuses lignes de son court essai que nous avons projeté d'analyser peut très bien servir à illustrer le premier de ces moments.

Le langage est tributaire d'un impérieux besoin commandé par l'instinct de conservation: celui de vivre en suivant les conventions établies. Un certain type d'expérience est désigné par un vocable précis, et, pour que la vie en société puisse être envisageable, il faut que ce vocable soit utilisé par tous et qu'il serve à rendre compte, chaque fois, du même état de chose¹²⁹. L'objet

¹²⁷ “À supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre *vie instinctive tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de la volonté – à savoir la volonté de puissance, comme c'est ma thèse [...]*” (PBM, “L'esprit libre”, § 36 (c'est nous qui soulignons)).

¹²⁸ Pour être plus précis: un seul principe s'activant de deux façons différentes, ou en suivant deux *phases* bien distinctes.

¹²⁹ “Pour se comprendre, il ne suffit pas d'employer les mêmes mots: il faut aussi employer les mêmes mots pour le même genre de sentiments, il faut en somme partager avec d'autres une certaine expérience” (PBM, “Qu'est-ce qui est aristocratique?”, § 268) et “Si l'on pose donc que de tous temps la nécessité n'a rapproché que des hommes capables de communiquer par des signes analogues des besoins et des expériences analogues, il suit que le caractère aisément communicable de la nécessité, c'est-à-dire la capacité de ne vivre que des expériences médiocres et

désigné par chaque mot est une fois pour toute déterminé, fixé. Le terme “riche”, par exemple, ne peut être employé pour décrire la situation d'un être *pauvre*¹³⁰. Le langage est le fruit d'une "[...] *désignation uniformément valable et contraignante des choses* [...]"¹³¹ qui est réalisée dans le but d'adoucir les rapports s'établissant entre les hommes et faciliter ainsi la formation de regroupements. Pour Nietzsche, la vie sociale est nécessaire à la survie de l'espèce humaine. L'homme *devait* s'associer aux autres hommes¹³². Mais la difficulté ne réside pas dans la défense de ces dernières thèses (qui ne sont pas sans rappeler celles défendues par Darwin). Que l'être humain ait été contraint de se rassembler pour pouvoir perdurer cela se comprend assez bien (du moins ces idées ne présentent rien de vraiment original). Ce qui est plus difficile à admettre, c'est que les mots ne peuvent chaque fois servir à désigner le *même objet*. Pourquoi? Tout simplement parce qu'il n'y a pas d'objet à proprement parler (en ce sens que l'intellect humain est le véritable “auteur” de toute *objectivité*)¹³³. Les *objets* n'existent que parce que l'entendement les pose comme existant. En d'autres mots, l'infinie diversité des phénomènes (qui, rappelons-le, ne se répètent jamais deux fois) est réduite à une certaine unité, ce qui a pour principal effet l'apparition du concept de “*substance*” (c'est-à-dire l'idée suivant laquelle il y a quelque chose de constant, de durable qui existe au-delà du mouvement perçu, de la danse incessante exécutée par tous les phénomènes).

Dans la nature, rien n'est parfaitement semblable à lui-même. Tout s'altère constamment, se meut en des formes nouvelles. L'esprit humain ne peut conclure, lorsqu'il reçoit deux

communes a dû être la contrainte la plus commune de toutes celles qui ont pesé sur les hommes" (*Ibidem*). Également: "La langue, semble-t-il, n'a été inventée que pour des choses médiocres, communes, communicables" (*CI*, "Divagations d'un «inactuel»", § 26).

¹³⁰ À moins que cette modification du sens assigné à un mot ne soit acceptée par autrui.

¹³¹ *VM*, § 01.

¹³² "Mais dans la mesure où l'homme à la fois **par nécessité** et par ennui veut vivre en société et en troupeau [...]" (*Ibidem* [c'est nous qui soulignons]).

¹³³ "La chose même, répétons-le, la notion de chose, n'est que le simple reflet de la croyance en un moi qui serait une cause" (*CI*, "Les quatre grandes erreurs", § 03).

excitations nerveuses différentes, que ces dernières proviennent d'une seule et même cause qu'en occultant ce qui doit forcément les distinguer. La *connaissance* n'est réellement possible que grâce à une grossière *simplification*, à une *généralisation hâtive* qui consiste à identifier deux choses disparates en ne considérant que les caractéristiques qu'elles ont en commun. Ce n'est qu'en sélectionnant, en triant, en choisissant parmi la multiplicité des faits ce qui peut être ramené à l'unité que l'intellect parvient à *construire* ce que, communément, nous nommons un *objet*. Écoutons, à ce sujet, Nietzsche:

*"La connaissance: elle facilite l'expérience en simplifiant à l'extrême les phénomènes réels, tant sous l'aspect des forces agissantes, que sous l'aspect de nos facultés constructives; il semble de la sorte qu'il y ait des choses analogues et identiques. La connaissance réduit faussement l'innombrable diversité des faits à l'identité, à l'analogie, à des quantités dénombrables"*¹³⁴.

La *connaissance* "facilite" l'expérience. Non pas qu'elle la précède (la sensibilité étant toujours première), mais elle agit de manière à ce que cette dernière n'ait pas, pour l'esprit humain, un aspect rébarbatif (de telle sorte que la contemplation de ce qui est donné par les sens devient une entreprise simple et aisée). Elle ordonne le chaos des impressions sensibles en en falsifiant le contenu. Elle parvient à harmoniser, pour la plus grande joie de l'homme, la complexité du réel en dénaturant et en transformant à sa guise les *objets* sur lesquels elle se penche. La *connaissance* (entendez l'intellect), selon Nietzsche, utilise véritablement toutes les ressources dont elle dispose dans le but de modifier les faits afin de parvenir à ériger un monde qui lui *convient*. Or, elle ne peut se plaire à un endroit que si elle peut y *vivre*.

Ces divers éléments nous permettent de bien retracer les liens unissant la théorie nietzschéenne de la connaissance à la *Volonté de puissance*. En effet, si, pour Nietzsche, la pensée n'est possible qu'en tant qu'elle satisfait ce besoin de falsification (qui est lui-même

¹³⁴ *VP*, livre II, quatrième chapitre, #287.

subordonné à l'instinct de conservation, comme nous allons bientôt le voir), cette falsification ne peut prendre la forme que d'une *assimilation*¹³⁵. Mais l'instinct d'assimilation est pour Nietzsche une "[...] *fonction organique fondamentale* [...]"¹³⁶ à laquelle est attachée toute croissance, et elle est en pleine activité lorsqu'elle réduit les faits "nouveaux" aux "[...] *formes de ce qui est anciennement vécu et conservé vivant dans la mémoire* [...]"¹³⁷. Or, ce fait de changer les pourtours de ce qui est nouvellement appréhendé à la lumière de ce qui nous est déjà connu et familier est tout à fait redevable au jeu de la *Volonté de puissance*. C'est la *Volonté de puissance* qui exige de la part de l'esprit humain qu'il se comporte de la sorte, c'est-à-dire qu'il biaise la réalité pour que celle-ci lui sourie davantage, lui soit "*plus connue*"¹³⁸. Ce processus d'*information* du réel est nommé, par Nietzsche, "*compréhension*"¹³⁹, et il est motivé, nous assure-t-il, par une "[...] *sensation de force* [...]"¹⁴⁰. Il devient dès lors manifeste que cette imposition de formes générées par l'esprit humain peut correspondre à l'un des moments caractérisant l'activité du *Wille zur Macht*. L'accroissement de la *puissance* est à l'origine de tout effort intellectuel. L'entendement humain, nous le répétons, doit suivre les lois édictées par la *Volonté de puissance*, et il y parvient en structurant le monde qui l'entoure.

Nous nous sommes reporté, ci-dessus, à des ouvrages tardifs qui peignaient (pour la plupart), avec force détails, le fonctionnement de la *Volonté de puissance*. Le texte de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* n'atteint jamais un aussi haut degré de limpidité. Les phénomènes qui y sont abordés se présentent sous une forme beaucoup plus complexe. D'abord, Nietzsche soutient, dans cet essai, l'idée suivant laquelle l'omnipotence du Devenir est circonscrite dans un

¹³⁵ "La pensée consiste à fausser par transformation, la sensation consiste à fausser par transformation, le vouloir consiste à fausser par transformation; partout c'est la faculté d'assimilation qui est à l'œuvre, et elle suppose la volonté de ramener à notre ressemblance les choses extérieures" (*Ibidem*).

¹³⁶ *Ibidem*, #286.

¹³⁷ *Ibidem*. Voir aussi: *Ibidem*, #287 (déjà cité).

¹³⁸ *Ibidem*, chapitre cinquième, #386.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

espace relativement étroit. Le monde ne repose pas entièrement "[...] *sur de l'eau courante*"¹⁴¹. Tout ne prend pas racine sur des fondations mouvantes, dans un sol meuble. Pour le jeune Nietzsche, le concept de "*Ding an sich*" revêt encore une certaine signification. Malgré les innombrables altérations qui s'offrent à nos yeux, quelque chose demeure, reste inchangé, subsiste sans être incessamment transformé. La *chose en soi* existe, mais est située au sommet d'un escarpement infranchissable¹⁴². Qu'advient-il dès lors des conclusions que nous avons auparavant admises concernant la fausseté du langage? Les mots ne peuvent plus *mentir*, dans cette optique, parce que les *objets* n'ont d'existence que dans l'imagination humaine. Il faut nécessairement qu'ils nous mystifient pour de tout autres motifs. En quoi notre confiance en la pertinence du langage¹⁴³ peut-elle être qualifiée, par Nietzsche, de dangereuse, de nocive? Simplement par le fait que les mots ne sont que des transpositions sonores provenant d'excitations nerveuses¹⁴⁴. C'est-à-dire que, pour le jeune Nietzsche, les *objets* [véritablement] présents dans le monde, en frappant notre sensibilité, produisent certaines *sensations* (totalement subjectives) qui sont aussitôt transposées en une multitude d'images qui, à leur tour, sont transmuées pour devenir des sons qui seront utilisés pour désigner ces différents *objets*. L'être humain perçoit conséquemment le réel par l'intermédiaire de deux séries de métaphores: métaphores que constituent 1) nos représentations mentales et 2) les vocables figurant au sein du langage. La *chose en soi* est immédiatement convertie lorsque captée par les sens¹⁴⁵. De telle sorte qu'elle ne peut être l'objet d'une connaissance pure. Il n'y a, pour ces raisons, aucune

¹⁴¹ *WM*, § 01. Nous employons cette expression en lui conférant un tout autre sens que celui qu'elle possède réellement dans ce texte de Nietzsche où elle ne sert qu'à rendre compte de la singularité de chaque impression sensible.

¹⁴² "*L'omission du particulier et du réel nous donne le concept comme elle nous donne aussi la forme, là où par contre la nature ne connaît ni formes ni concepts et donc aucun genre, mais seulement un x pour nous inaccessible et indéfinissable*" (*Ibidem* [c'est nous qui soulignons]).

¹⁴³ En tant que "[...] *qu'expression adéquate de toute réalité*" (*Ibidem*).

¹⁴⁴ Voir: *ibidem*, les premières lignes consacrées au problème du langage.

¹⁴⁵ Expression impropre puisque, pour Nietzsche, la *chose en soi* ne peut en aucun cas être atteinte et ne se livre donc pas à nos sens. Nous voulons tout simplement signifier ici que quelque chose se manifeste à nous, que certaines

correspondance entre les choses et les traces qu'elles laissent dans notre esprit. La pensée conceptuelle pêche également puisqu'elle apparaît à l'instant même où l'entendement humain s'éloigne des *sensations particulières* qu'il a reçues pour les unir sous un même terme. Les concepts naissent à partir de la "[...] *postulation de l'identité du non-identique*"¹⁴⁶. Mais il ne s'agit pas ici de poser arbitrairement l'existence d'une *substance* qui perdurerait dans le temps [idée qui serait forcément erronée puisque tout serait composé d'une matière en perpétuelle évolution] en créant une fausse unité qui ne réfère à rien de réel (ces thèses ne se retrouvant que dans les ouvrages ultérieurs de Nietzsche, comme nous l'avons suggéré plus haut). La notion d'*objet* n'est pas ici critiquée. Les concepts proviennent de l'identification de *perceptions* différentes d'un même *objet* ou des analogies que nous pouvons établir entre deux ou plusieurs *objets* qui ne sont pas, à strictement parler, identiques.

*"De même qu'il est évident qu'une feuille n'est jamais tout à fait identique à une autre, il est tout aussi évident que le concept feuille a été formé à partir de l'abandon de ces caractéristiques particulières arbitraires, et de l'oubli de ce qui différencie un objet d'un autre"*¹⁴⁷.

Le sempiternel ballet dirigé par le Devenir semble, par une espèce de *glissement*, s'étendre aux choses elles-mêmes dans les œuvres de maturité rédigées par Nietzsche. Il est important de remarquer que cette activité qui consiste à *fabriquer* littéralement des concepts est commandée par un "[...] *instinct fondamental de l'homme* [...]"¹⁴⁸. Nietzsche affirme que "[...] *cette capacité* [...] *de dissoudre une image dans un concept* [...]"¹⁴⁹ est si essentielle à l'être humain que c'est elle qui le distingue principalement de l'animal. Nous voyons apparaître encore, ici, le travail accompli par la *Volonté de puissance*, à laquelle tous les instincts sont, nous le

informations nous parviennent du monde extérieur, informations qui, aussitôt qu'elles franchissent le seuil de notre sensibilité, sont transformées, transfigurées.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*, § 02 (les première lignes).

¹⁴⁹ *Ibidem*, § 01.

répétons, inconditionnellement dévoués. L'apollinisme, nous assure le jeune Nietzsche, permet d'effacer des "[...] *traits de la nature ce qu'ils expriment de douleur*"¹⁵⁰, c'est-à-dire qu'il nous "[...] *délivre du devenir*"¹⁵¹. Comment s'y prend-il? En imposant au "[...] *goût du démesuré, du complexe, de l'incertain, de l'horrible* [...]"¹⁵², une certaine mesure. Apollon triomphe des forces dionysiaques en soumettant l'esprit humain "[...] *à la règle et au concept*"¹⁵³. Autrement dit, ce n'est qu'au prix d'une simplification éhontée qui consiste à rendre le monde *prévisible*, inchangeant, durable, que le dieu parvient à vaincre son éternel ennemi¹⁵⁴. La doctrine de la *Volonté de puissance* semble bien avoir récupéré ce conflit interminable opposant les deux divinités grecques. Le travail accompli par Apollon, malgré les différences, rappelle le processus de *structuration* du réel opéré par l'intellect humain (que nous avons explicité plus haut) et pourrait servir à expliquer l'apparition de la *connaissance* (croyance en l'universalité du savoir acquis). Apollon permet d'oublier, pour un instant, l'abîme de l'éphémère. Il agit de manière à ce que le perpétuel changement disparaisse devant les regards apeurés des hommes. Apollon force l'être humain à se forger une...

"[...] *pyramide logique ordonnée selon des divisions et des degrés, à instaurer un nouveau monde de lois, de préséances, de subordinations et de délimitations, qui s'oppose dès lors à l'autre monde, le monde intuitif des premières impressions, comme étant mieux établi, plus général, mieux connu, plus humain* [...]"¹⁵⁵.

¹⁵⁰ *NT*, § 16 (les toutes dernières lignes).

¹⁵¹ *VP*, livre IV, septième chapitre, #545.

¹⁵² *Ibidem*, #556.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Dans la *Naissance de la Tragédie* (§ 12), Nietzsche affirme que le terme du processus qui consistait à écarter les forces dionysiaques du théâtre tragique (action qui concourut à la disparition de la tragédie attique au profit de l'épopée dramatisée) résidait dans le *socratisme*. L'apollinisme prenait ici, en se radicalisant, une forme inédite de telle sorte qu'il était possible de penser qu'une nouvelle divinité se préparait à fêter son entrée en scène: Apollino. Parvenu à ce degré de simplification, l'opposition existant entre Apollon et Dionysos laissait la place à un nouvel antagonisme: *Socrate* contre Dionysos.

¹⁵⁵ *VM*, § 01.

Le principe apollinien est à l'origine de l'apparition de la logique¹⁵⁶. Il apaise les hommes en leur présentant une réalité dénaturée, vidée de la souffrance qui lui est inhérente, fixée fermement sur une base [en apparence] solide. Il permet à l'entendement humain de se détourner du chaos des impressions sensibles afin de se bercer de douces illusions. Le monde devenu stable: suprême réalisation du génie apollinien... (Apollon suit bien au pas la marche du *Wille zur Macht*).

Nous avons vu qu'il existait deux phases qui pouvaient servir à décrire le fonctionnement de la *Volonté de puissance*. La première étant maintenant dûment identifiée, il s'agirait, pour nous, de retracer la seconde étape, c'est-à-dire la *déconstruction* des anciens échafaudages, de ce qui a auparavant été édifié.

Nietzsche soutient que l'être humain est sans cesse appelé à se départir des concepts, par lui créés, pour les remplacer par "[...] de nouvelles transpositions, de nouvelles métaphores et de nouvelles métonymies"¹⁵⁷. Or, ce désir de *détruire* dans le but d'"aller plus loin", d'instituer quelque chose d'autre, est présenté par Nietzsche comme constituant une force naturelle¹⁵⁸. L'homme, du seul fait qu'il est, doit non seulement ordonner le nombre incalculable d'informations qu'il reçoit des sens et se façonner ainsi un univers composé d'*objets*, mais doit également en modifier constamment la structure. Il est contraint de percevoir le monde qui l'entoure chaque fois différemment. Nous sommes ici en présence, nous l'avons tous reconnu, de l'élément dionysiaque. Dionysos est le dieu qui sait reconnaître l'ultime fondement des choses, c'est-à-dire qu'il ne craint nullement d'envisager le monde comme un ensemble de composantes se métamorphosant continûment. Dionysos ne fuit pas devant le devenir, mais apprend à

¹⁵⁶ Voir: *IP*, livre IV, septième chapitre, #556.

¹⁵⁷ *IM*, § 02.

¹⁵⁸ Voir: *IP*, livre IV, septième chapitre, #556.

l'accepter et même à le désirer¹⁵⁹. Est dionysien, selon Nietzsche, tout organisme qui parvient à s'accommoder du fait qu'il est impossible pour nous de nous débarrasser de la perspective à l'intérieur de laquelle nous contemplons le monde. Autrement dit, il doit être suffisamment fort pour admettre qu'il ne peut espérer trouver son repos en considérant quoi que ce soit de prétendument permanent et valable pour tous.

Dionysos est celui qui sanctifie le mal présent au cœur du réel. Ce qui signifie qu'il acquiesce à l'idée que la douleur [entendez ce qui permet le changement] est nécessaire à toute croissance¹⁶⁰, de telle sorte qu'il s'avère futile de se représenter le monde en en faisant abstraction¹⁶¹. Nul ne peut se surmonter, nous assure Nietzsche, sans, du même coup, être contraint de se départir des *formes* qu'il revêt. L'anéantissement d'un certain état qui a déjà été atteint par un organisme est une étape inéluctable qui doit être franchie pour que puisse apparaître un état supérieur. Dionysos, en sapant les productions d'Apollon, permet le dépassement continu de tous les *étants*. Le fils de Zeus et de Sémélé, dont Zarathoustra est le plus fidèle adepte, incarne le désir de créer du devenir, c'est-à-dire qu'il considère comme sacrées les "[...] *qualités les plus effroyables et les plus équivoques de l'existence* [...]"¹⁶², qu'il reconnaît que le mal suprême est incontournable, que tout surpassement nécessite une résistance vaincue et donc une bonne dose de souffrance. Nous sommes ici à deux doigts, vous en conviendrez, du travail de *déstructuration* effectué par la *Volonté de puissance*. En effet, la douleur, nous jure Nietzsche, agit "[...] *comme un stimulant de la vie et renforce la volonté de puissance*"¹⁶³, elle

¹⁵⁹ "[...] le dionysisme [...] conçoit activement le devenir [...]" (*Ibidem*, #545).

¹⁶⁰ "Pour une tâche dionysienne, la dureté du marteau, et même la joyeuse envie de détruire, sont des conditions déterminantes" (EH, "Ainsi parlait Zarathoustra", § 08).

¹⁶¹ Voir: VP, livre IV, septième chapitre, #551.

¹⁶² *Ibidem*, #556.

¹⁶³ *Ibidem*, livre III, quatrième chapitre, #451. Pourquoi en est-il ainsi? Tout simplement parce que la *douleur* n'est que le "[...] *sentiment d'un obstacle* [...]" (*Ibidem*, livre IV, septième chapitre, #554) qui doit être renversé et que l'être humain ne peut pas agir un seul instant sans s'opposer à quelque chose qui se dresse devant lui.

sert "[...] d'excitant à [la] sensation de puissance [...]"¹⁶⁴. La *Volonté de puissance* aspire "[...] à trouver des résistances, de la douleur"¹⁶⁵... Le désir insatiable d'acquérir une quantité de *puissance* toujours plus considérable, qui conduit tous les êtres à "guerroyer" les uns contre les autres ainsi qu'à lutter contre eux-mêmes, inclut les forces sombres de l'élément dionysiaque comme il permet de rendre compte des brillantes constructions qui sont dues à l'apollinisme. La doctrine de la *Volonté de puissance* synthétise, en quelque sorte, en formant un seul principe, tout ce qui était compris au sein de la "métaphysique" dualiste que nous retrouvons dans les ouvrages de jeunesse de Nietzsche.

Ce dernier aspect appartenant à la *Volonté de puissance* joue un rôle fondamental au niveau de la théorie nietzschéenne de la connaissance. Pour Nietzsche, nous le répétons, toute *connaissance* est intimement liée à une certaine *perspective*, conditionnée par la complexion de celui qui la possède¹⁶⁶. Or, il ne saurait exister de point de vue immuable, qui ne soit appelé à se transformer, puisque tout est emporté dans la ronde du Devenir. L'être humain n'est donc jamais identique à lui-même, il change continuellement de conformation. Par conséquent, le "savoir" portant sur le monde, qu'il détient, ne peut en aucun cas être considéré comme définitif. Les figures que nous traçons doivent être irrémédiablement rejetées au profit de nouvelles. La *cruauté* envers nos propres créations est un ingrédient essentiel dont se nourrit avidement notre intelligence.

L'homme est à jamais prisonnier des illusions, il ne peut espérer s'évader un jour de la geôle à l'intérieur de laquelle il se trouve. Son esprit lui ment constamment sans éprouver le

¹⁶⁴ *Ibidem*, livre II, cinquième chapitre, #390.

¹⁶⁵ *Ibidem*, livre IV, septième chapitre, #556.

¹⁶⁶ "Et en fin de compte, ils [les hommes de science] ont oublié à leur insu un élément essentiel de cette constellation, ce perspectivisme nécessaire, grâce auquel tout centre de force – et non pas l'homme seulement – construit tout le reste de l'univers en partant de lui-même, c'est-à-dire lui prête des dimensions, le palpe, le modèle à la mesure de sa force..." (*Ibidem*, livre II, quatrième chapitre, #375 [c'est nous qui soulignons]).

moindre remords. L'être humain, selon Nietzsche, ne peut rien "*connaître*" avec certitude. Il est condamné à ne retrouver, dans le monde, que les nombreuses esquisses qu'il a lui-même reproduites. Faudrait-il dès lors proscrire définitivement l'emploi de tous les termes qui laissent croire qu'un regard pur jeté sur les choses est possible? Cette épuration du langage devient-elle une tâche incontournable? Nous croyons qu'à ces questions difficiles Nietzsche aurait répondu par l'affirmative. Bien sûr, ce dernier n'en a jamais formulé explicitement le souhait, mais n'a-t-il pas affirmé que les philosophes plongés dans un univers linguistique n'accordant pas une grande importance à la notion de "sujet" ont moins de chance de développer un système de pensée fondé sur cette même notion?¹⁶⁷ La prépondérance de certaines "[...] *fonctions grammaticales* [...]" *prédispose la pensée à produire des systèmes philosophiques* [...]"¹⁶⁸ d'un type déterminé (le langage [ainsi que la pensée] n'étant qu'un symptôme derrière lequel se dissimulent des exigences physiologiques précises). Lorsque les hommes cesseront de caresser le rêve absurde de parvenir à discerner autour d'eux les *objets* tels qu'ils sont, la langue qui est la leur s'en trouvera rectifiée. Le langage, pour Nietzsche, ne fait que traduire une manière donnée d'entrer en relation avec le monde, de le percevoir. Ce qui signifie qu'aussitôt qu'un individu sent le besoin d'établir de nouveaux liens, un contact d'une autre nature avec son environnement, il doit forcément remanier le langage qu'il utilise.

Que pouvons-nous, dans ces conditions, connaître véritablement? Le scepticisme défendu par Nietzsche serait-il plat, *vulgaire*, radical? Nous est-il permis de douter absolument de tout? Si l'appareillage que nous utilisons pour décrypter les phénomènes complexes qui se manifestent à nos yeux n'est qu'une invention de notre esprit, comment pouvons-nous encore parler d'un "[...]"

¹⁶⁷ Voir: *PBM*, "Des préjugés des philosophes", § 20.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

souci de vérité [...]”¹⁶⁹ ? Quel sens cette expression peut-elle revêtir ? Zarathoustra, nous assure Nietzsche, perçoit “[...] *la réalité* telle qu'elle est [...]”¹⁷⁰ : qu'est-ce que cela peut bien signifier ?

L'univers qui nous entoure est absolument inconnaissable pour Nietzsche (nous avons, croyons-nous, suffisamment bien démontré ce point). Ce que Zarathoustra parvient à distinguer avec netteté, c'est précisément ce caractère d'inintelligibilité appartenant au réel. Zarathoustra sait pertinemment que tout change continuellement et que rien ne peut être fixé. Il a donc forcément conscience de la *relativité* des *connaissances* qu'il peut acquérir. Il reconnaît qu'elles ne peuvent provenir que de sa propre imagination, qu'elles ne peuvent qu'être déterminées par sa “*nature*”. Zarathoustra saisit avec acuité l'inconstance de toute chose. Il considère avec sérieux l'idée voulant que le concept d’“*essence*” n'ait aucune signification. Il sait que tout ici-bas est éphémère et que rien n'est impérissable.

Nous ne pouvons sérieusement prétendre qu'à des connaissances qui ne possèdent pas le caractère transcendant propre aux “*vérités*” métaphysiques qui figurent dans la tradition philosophique inaugurée par Platon. Rien ne doit subsister de l'ancienne foi en la “*science objective*” (l'objectivité n'étant, aux yeux de Nietzsche, qu'une simple chimère). Il est impératif que l'homme sache qu'il est vain d'espérer pouvoir se délivrer des nombreux voiles qui se dressent devant lui. L'être humain se repaît d'illusions. Il ne peut qu'*interpréter* le monde, que le travestir en le saisissant. Zarathoustra possède un haut degré de clairvoyance puisqu'il réussit à admettre que la réalité qu'il perçoit n'est qu'une *fabrication*, qu'il ne peut avoir accès qu'à ce que le monde *doit être pour lui*. Il sait que les *objets* qu'il contemple sont siens (en ce sens qu'il n'ont d'existence que *par lui*). Il accueille favorablement l'idée suivant laquelle la raison humaine ne

¹⁶⁹ EH, “Pourquoi je suis un destin”, § 03.

¹⁷⁰ *Ibidem*, § 05. Nietzsche affirme même qu'il est “[...] *le premier à avoir découvert la vérité* [...]” (*Ibidem*, § 01).

peut envisager que des “vérités” attachées à une certaine perspective, qu'elle ne peut fournir des connaissances exactes portant sur la nature des *objets* qu'elle scrute.

Zarathoustra peut être considéré comme “[...] *la forme suprême de tout ce qui est* [...]”¹⁷¹ parce qu'il est le seul être qui soit suffisamment *fort* pour désirer, malgré tout, vivre en détenant ce type de connaissance. Zarathoustra échappe à l'écueil du *nihilisme passif* en acceptant les limites à l'intérieur desquelles se cantonne la raison. L'homme moderne, après la perte des “*arrière-mondes*”, se trouve inconsolable, il ne parvient plus à agir (croyant ne plus rien posséder). Zarathoustra le surmonte en agréant à ce qu'il en soit ainsi. “Nous ne pouvons connaître le monde tel qu'il est et devons nous contenter d'apposer sur son visage un masque fait à notre ressemblance? Alors quelle satisfaction! Réjouissons-nous”: voilà une affirmation digne de Zarathoustra¹⁷². L'intellect humain ne peut percevoir autre chose que sa propre image reflétée dans un immense miroir. Il s'agit conséquemment de *s'aimer* assez pour souhaiter se retrouver invariablement, pour revoir inlassablement ses marques laissées tout autour de soi. L'homme doit exulter à l'idée de ne contenir en lui que des *interprétations*.

Mais, pourrait-on rétorquer, si le monde que nous saisissons chaque jour n'est que supposé, imaginaire, fictif (parce que anthropomorphique), en quoi l'univers formé par les autres tenants d'une “*philosophie du Devenir*” serait-il de moindre valeur que celui présenté par Nietzsche? La réponse à cette question est relativement simple: parce que la compréhension du monde comme manifestation de la *Volonté de puissance* constitue le point le plus élevé que nous puissions atteindre. Tous ceux et celles qui choisissent d'examiner le plus sérieusement du monde et le plus honnêtement possible les interrogations traditionnelles soulevées par les philosophes,

¹⁷¹ *Ibidem*, “Ainsi parlait Zarathoustra”, § 06 (déjà cité).

¹⁷² Nietzsche, présentant la doctrine de la *Volonté de puissance*, soutient lui-même une proposition similaire: “*En admettant que ceci aussi ne soit qu'une interprétation – et n'est-ce pas ce que vous vous empresserez de me répondre? – eh bien, tant mieux*” (PBM, “Des préjugés des philosophes”, § 22). L'homme est forcé d'admettre qu'il ne peut rien connaître si ce n'est que telle est sa situation.

doivent avouer que les choses semblent bien suivre le cours de la *Volonté de puissance*, que cette “*explication*” s’avère être la meilleure que nous puissions formuler, que d’excellentes raisons nous permettent de rejeter les thèses de Platon au profit d’une nouvelle compréhension de l’univers dénuée de tout dogmatisme. Nous voyons qu’avec Nietzsche le problème de la justification de la valeur des hypothèses philosophiques reste quasi complet. La doctrine de la *Volonté de puissance* n’est pas la seule et unique théorie qui puisse licitement être défendue (en ce sens précis que par son intermédiaire nous aurions mis le doigt sur la Vérité), mais elle apparaît, dans les œuvres de Nietzsche, comme la plus adéquate qui ait été jusqu’alors élaborée et qui ne pourra être dépassée. L’esprit humain, selon Nietzsche, est incapable de se rendre au-delà de la “*fiction*” du *Wille zur Macht*.

Nietzsche ne se refuse pas à considérer toute forme de “*vérité*”. Il est réellement convaincu, par exemple, qu’il est possible d’obtenir une connaissance sûre concernant la fausseté du platonisme, les effets dommageables du *ressentiment*, etc. Nietzsche, il ne faut pas l’oublier, *affirme* que tout s’écoule de manière ininterrompue. La représentation du monde en tant qu’une eau vive se déversant sans cesse, qui jamais ne dort, ne constitue pas une *interprétation* parmi une multitude d’autres. Nietzsche jure qu’il en est bien ainsi¹⁷³ et utilise cette idée pour fonder son scepticisme. Sa critique de la “*métaphysique*” repose en quelque sorte sur cette croyance fortement ancrée en lui. Ce qui est “[...] *posé par hypothèse* [...]”¹⁷⁴, c’est la doctrine de la *Volonté de puissance* en tant que tentative d’explicitation du Devenir. Nietzsche a grandement besoin de “[...] *l’amen illimité*”¹⁷⁵ et ne peut donc se contenter uniquement de “dire non”.

¹⁷³ “*Tant que les sens montrent le devenir, l'impermanence, le changement, ils ne mentent pas...*” (CI, “La «raison» dans la philosophie”, § 02).

¹⁷⁴ *Ibidem*, “L’esprit libre”, § 36.

¹⁷⁵ EH, “Ainsi parlait Zarathoustra”, § 06.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à envisager le problème du *pragmatisme* nietzschéen. Qu'est-ce qui peut nous permettre de dénigrer une certaine vision du monde et d'en priser fortement une autre? Quel critère doit-on utiliser pour parvenir à établir une hiérarchie parmi les diverses *interprétations* dont nous disposons? Il est facile de répondre immédiatement à ces deux questions: pour Nietzsche une pensée est pertinente lorsqu'elle favorise la survie de l'organisme qui la pense¹⁷⁶, lorsqu'elle permet la multiplication des forces qu'il possède. Le monde que nous avons construit n'est pas totalement arbitraire. Il est le produit de nos instincts, il est notre monde, *celui qui nous a permis de survivre et d'évoluer avec aisance dans notre environnement*. Soit serait l'individu qui, sachant qu'il ne peut détenir qu'une traduction plus ou moins boiteuse (parce que personnelle) de la réalité, sombrerait dans un fol désespoir et chercherait tous les moyens disponibles pour s'en débarrasser. Nos représentations sont valables si et seulement si elles s'avèrent *utiles* à notre croissance¹⁷⁷. La valeur de nos connaissances n'est en rien *objective*. Avec Nietzsche apparaît la "*valeur-pour-nous*". Les idées qui nous appartiennent, *nos* idées, sont conditionnées par un désir de promouvoir *notre* type de vie. Nietzsche souligne fréquemment la validité de toute organisation des phénomènes reposant sur les lois de la logique, simplement parce qu'elle permet à l'être humain de *s'adapter* à son milieu, c'est-à-dire d'y vivre avec quelque sûreté¹⁷⁸. La logique est indispensable à l'entendement humain qui est trop faible pour envisager avec persistance l'idée suivant laquelle l'homme est sans fondement, que tout en lui appartient à une "*histoire*", en ce sens que tout se transforme et que rien n'est établi une bonne fois pour toute. *"Il est invraisemblable que notre «connaissance» puisse aller au-delà de ce qui est strictement*

¹⁷⁶ Suivant Nietzsche, ce qui doit être évité par un individu (ce qui entraîne un insupportable déplaisir) correspond à ce qui est "[...] nuisible [...], déconseillé *par l'instinct de conservation* [...]" (A, § 30).

¹⁷⁷ "Le «monde vrai», une idée qui ne sert plus à rien, qui n'engage même plus à rien – **une idée inutile, superflue, par conséquent une idée réfutée: abolissons-la**" (CI, "Comment, pour finir, le «monde vrai» devint fable", § 05 [c'est nous qui soulignons]). Également: "[...] nous «savons» [...] *juste autant qu'il peut être utile au troupeau humain, à l'espèce* [...]" (GS, livre V, § 354).

¹⁷⁸ "[...] l'homme ne pourrait pas vivre sans se rallier aux fictions de la logique [...]" (PBM, "Des préjugés des philosophes", § 04).

*nécessaire à conserver [notre] vie*¹⁷⁹. Pour Nietzsche, l'intellect est littéralement mis à la disposition des instincts dominants chez un individu. Il ne peut agir qu'en faveur de ceux-ci et ses productions visent presque uniquement *l'accommodement* au monde¹⁸⁰. La raison humaine est présentée par Nietzsche comme le moyen de conservation propre aux êtres les plus fragiles, les plus délicats¹⁸¹. Pour vivre, l'homme doit, nous l'avons vu, se rassembler. Or, l'intelligence joue le même rôle que celui assigné au langage, c'est-à-dire qu'il permet la réalisation des différents compromis nécessaires à la cohabitation¹⁸². La conscience d'un individu est donc, en quelque sorte, *configurée* de manière à ce que ce dernier puisse se sentir contraint par les “vérités” qui ont été admises par autrui. L'utilité d'une *connaissance* réside précisément dans le fait qu'elle rend possible, exécutable, l'association des hommes¹⁸³.

Nous voyons à quel point Nietzsche se détourne des sentiers aménagés par le darwinisme. Il serait faux, en effet, de croire que l'homme, aux yeux de Nietzsche, ne recèle en lui que des instincts conduisant à sa *conservation*. L'être humain est un être foncièrement *actif* et non pas seulement *passif*. C'est-à-dire qu'il ne s'évertue pas uniquement à maintenir l'état dans lequel il se trouve, mais éprouve sans cesse la soif de se dépasser. N'oublions pas ce que nous avons auparavant admis: la vie, toute vie, est *Volonté de puissance* et la *puissance* se désire elle-même continuellement. De sorte qu'un organisme doit (il ne peut en être autrement) s'activer de façon à ce qu'il étende considérablement sa “*sphère d'influence*”, qu'il augmente sa superficie (qu'il se

¹⁷⁹ *VP*, livre II, troisième chapitre, #266.

¹⁸⁰ “[...] si l'humanité agissait vraiment d'après sa raison, c'est-à-dire d'après ce qu'elle pense et sait, elle aurait péri depuis longtemps. La raison est un organe auxiliaire qui se développe lentement, qui par bonheur, durant d'immenses périodes, n'a que peu de force pour déterminer l'homme; elle travaille au service des instincts organiques [...]” (*Ibidem*, #262).

¹⁸¹ Voir notamment: *VM*, § 01.

¹⁸² “[notre intellect conscient] est un appareil de simplification (comme le langage verbal, etc.), un moyen d'entente, une commodité pratique, rien de plus [...]” (*VP*, livre II, troisième chapitre, #265).

¹⁸³ “À éprouver ce sentiment d'être obligé [pour vivre en société] de désigner une chose comme rouge, une autre comme froide, une troisième comme muette, s'amorce un élan moral qui s'oriente vers la vérité, et, par opposition au menteur à qui personne n'accorde foi et que tous excluent, l'homme se persuade de la dignité, de la fiabilité et de l'utilité de la vérité” (*VM*, § 01 (c'est nous qui soulignons)).

projette tout autour de lui) et qu'il teigne ainsi de ses propres couleurs les *choses* qui le côtoient. L'instinct de conservation n'est qu'un instinct parmi tant d'autres qui doit forcément être assujéti à la *Volonté de puissance*¹⁸⁴. Il revêt une importance particulière parce qu'il est évident qu'un être doit d'abord exister (perdurer) avant de croître. Une grande part de l'énergie dépensée par un individu (mais non pas la totalité) est consacrée à sa survie. Il serait dès lors plus approprié de dire que l'intellect permet à l'homme de se sauvegarder tout en étant soumis inconditionnellement à ce qui forme la synthèse de tous les instincts, c'est-à-dire la *Volonté de puissance*. La raison humaine n'est pas conditionnée par le seul souci de se *conformer aux autres*, elle peut très bien servir (comme nous l'avons vu) à engendrer des *formes* nouvelles qui n'ont aucune ressemblance avec ce qui a déjà été établi.

L'étude du *problème de Socrate* poursuivie dans le *Crépuscule des idoles* nous en apprend davantage sur la sujétion de la pensée aux instincts. Ce qui *clochait* véritablement chez Socrate, c'est que nous pouvions observer en lui une vie instinctive *désordonnée*, chaotique. Socrate était l'incarnation même de l'*anarchie*. Il était un "*monstrum in animo*"¹⁸⁵. En lui les instincts se bousculaient sans relâche, s'affrontaient afin de diriger seuls son âme. Socrate était la *démésure*.

Mais si le père de la dialectique n'était qu'un être dénaturé, *malade*, contrefait et

¹⁸⁴ "Les physiologistes devraient réfléchir avant de poser que, chez tout être, l'instinct de conservation constitue l'instinct cardinal. Un être vivant veut avant tout déployer sa force. La vie même est volonté de puissance, et l'instinct de conservation n'en est qu'une conséquence indirecte et des plus fréquentes" (PBM, "Des préjugés des philosophes", § 13). Et: "En revanche, sous la pression de cette idiosyncrasie, on met au premier plan l'«adaptation», c'est-à-dire une activité secondaire, une simple réactivité, on en vient à définir la vie même comme une adaptation interne, toujours plus adéquate, à des circonstances extérieures (Herbert Spencer). C'est ainsi que l'on méconnaît la nature de la vie, sa volonté de puissance; c'est ainsi que l'on perd de vue la préséance fondamentale des forces spontanées, agressives, conquérantes, capables de donner lieu à de nouvelles interprétations, de nouvelles directions et de nouvelles formes, et à l'influence desquelles l'«adaptation» est soumise [...]" (GM, *La «faute», la «mauvaise conscience» et ce qui leur ressemble*, § 12 [c'est nous qui soulignons]). Également: "La vie n'est pas l'adaptation des conditions internes aux conditions extérieures, mais elle est volonté de puissance qui, partant du dedans, se soumet et s'assimile une part croissante de réalité extérieure" (IP, livre II, second chapitre, § 79).

¹⁸⁵ L'expression est empruntée à Nietzsche (voir: CI, "Le problème de Socrate", §§ 03 et 09).

vicieux¹⁸⁶, comment pouvait-il fasciner? Comment parvenait-il à susciter l'admiration des Athéniens? Socrate exerçait un tel charisme parce qu'il rendait manifeste un certain processus d'avilissement qui se répandait parmi l'aristocratie grecque. Aucun Hellène "[...] *ne se maîtrisait plus [...]*"¹⁸⁷, Socrate "[...] *n'était déjà plus un cas isolé*"¹⁸⁸... partout, les "[...] *instincts semblaient dans l'anarchie*"¹⁸⁹. Mais le principal "mérite" de Socrate fut d'avoir apporté avec lui un *antidote* contre ce type d'infirmité. Il guérit provisoirement l'empire grec en lui proposant une solution des plus simples: une lutte sanglante *contre* les instincts, une battue visant à extirper ce *mal* de ses entrailles. "Vos appétits vous malmènent? Débarrassez-vous en!": voilà le *remède* qui fut prescrit par Socrate. Comment pouvait-on s'y prendre? En devenant "[...] *raisonnable jusqu'à l'absurde [...]*"¹⁹⁰, par une hypertrophie du cerveau. Il s'agissait pour Socrate de convaincre ces concitoyens que "[...] *toute concession aux instincts, à l'inconscient, [pouvait les entraîner] vers l'abîme*"¹⁹¹. Tâche qui ne fut pas ardue, car les Grecs *sentaient* que la "[...] *rationalité était [...]* *leur ultime recours*"¹⁹². Ce dernier point est très important. Nietzsche soutient que les Grecs étaient alors placés devant un carrefour, qu'ils devaient "*choisir*" entre les deux membres de l'alternative suivante: croire aux bienfaits de la *logique* (en son *utilité* pour la vie) ou se condamner à un affaiblissement de plus en plus accentué. Pour Nietzsche, l'immense place accordée à la pensée spéculative chez les Grecs (phénomène qui a concouru à l'apparition du platonisme et de son dénigrement de la réalité sensible) est tout à fait redevable à l'intervention

¹⁸⁶ Dans la pensée de Nietzsche les instincts se combattent continuellement dans le but d'obtenir la suprématie ("Chacun de [nos] instincts se sent entravé ou stimulé, flatté par chacun des autres, chacun a sa loi d'évolution qui lui est propre (ses hauts et ses bas, son allure, etc.) – et l'un décline quand l'autre grandit" (VP, livre II, troisième chapitre, #191) et "De nombreux instincts se disputent en moi la prédominance. Je suis en cela l'image de tout ce qui vit [...]" (Ibidem, #190)). Toutefois, un être n'est *sain* que s'il arrive à coordonner ou à harmoniser le travail de chacun de ces instincts ("[...] *en lui [Zarathoustra] toutes les contradictions se fondent en une unité nouvelle [...], tout coule d'une même source, avec une immortelle assurance*" (EH, "Ainsi parlait Zarathoustra", § 06).

¹⁸⁷ CI, "Le problème de Socrate", § 09.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Ibidem, § 10.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem.

de l'instinct de conservation. Socrate n'aurait pas pu continuer à vivre s'il avait procédé autrement. Pour réussir à se maintenir dans l'existence les Athéniens n'avaient pas d'autre choix que de se faire *raisonnables*. Il s'agissait là de leur "[...] *recette personnelle de conservation*"¹⁹³.

Par cet exemple réellement éloquent, il nous est possible d'inférer que Nietzsche croyait qu'une classification (suivant leur valeur respective) des diverses *interprétations* était exécutable et qu'il suffisait, pour ce faire, d'employer la notion de "*vérité-utile*". L'homme n'acquiert des *connaissances* que dans la mesure où il en a *besoin* pour vivre¹⁹⁴. Il modifie, par la pensée, la structure du réel en se conformant aux commandements dictés par la hiérarchie des instincts qu'il dissimule en lui. "*Pour estimer la valeur d'un type humain, il faut calculer le prix que coûte sa conservation – il faut connaître les conditions de son existence*"¹⁹⁵. La seule façon de poser la supériorité d'une *représentation* par rapport à une autre est de déterminer si elle permet l'épanouissement des individus ou si elle contribue à nier la réalité, à nous détourner du Devenir et de notre condition et ainsi à nous anémier. La pensée de Nietzsche s'élève au-dessus du relativisme des interprétations puisqu'elle soutient que l'homme ne peut *sérieusement* nier l'inconstance de toutes choses, leur contingence, les innombrables chaînes qui les unissent au Temps et qui les empêchent de se soustraire à sa marche inexorable. Toute *interprétation* qui, dans ce contexte, cherche à figer les choses d'une manière définitive, c'est-à-dire qui tente de les *expliquer*, doit être jugée comme fondamentalement inexacte et malhonnête¹⁹⁶. Nietzsche ne doute pas un seul instant que le monde soit sans cesse changeant, et c'est précisément pour cette

¹⁹³ *Ibidem*, § 09.

¹⁹⁴ "*La première limite du «goût de la vérité», quel qu'il soit, est celle-ci (même pour les êtres animés inférieurs): ce qui ne sert pas à leur conservation ne les intéresse pas*" (VP, livre III, cinquième chapitre, #588).

¹⁹⁵ EH, "Pourquoi je suis un destin", § 04.

¹⁹⁶ Même si elle s'avère parfaitement *utile* à la conservation de l'organisme qui la défend. Il faudrait dire, dans ce cas, qu'elle sert à préserver un certain état caractérisé par une vitalité déficiente, par une volonté de triompher de la vie, d'utiliser "[...] *la force pour couper les sources de la force*" (GM, "Que signifient les idéaux ascétiques", § 11). N'oublions pas que l'instinct de conservation est soumis à la *Volonté de puissance* et que cette dernière, paradoxalement, peut agir de manière à dominer la vie elle-même (pensons à l'"*inversion ontologique*" du *Wille zur Macht* dont nous parle Granier).

raison qu'il combat féroce­ment la pensée métaphysique. Le fait que tout soit dépourvu de consistance, que les *objets* qui nous entourent soient terriblement “*fluides et visqueux*”, de telle sorte qu'ils ne peuvent que nous échapper lorsque nous tentons de les immobiliser, permet à Nietzsche de soutenir que l'être humain est forcé d'admettre son impuissance à comprendre l'univers dans lequel il vit. Autrement dit, la thèse, affirmée par Nietzsche, concernant l'instabilité du monde sert réellement d'assise à son scepticisme, et si toutefois une *interprétation* désavouait cette idée, elle serait, croyons-nous, immédiatement rejetée par Nietzsche et considérée comme le symptôme d'une grave affection.

Il suffit de bien concevoir de quelle manière la *Volonté de puissance* peut désirer hisser des barricades *contre la vie*¹⁹⁷, peut souhaiter que règne tout ce qui est contre-nature, ennemi de toute forme d'épanouissement physiologique, pour saisir ce qui rend possible et même nécessaire une hiérarchisation de nos *interprétations*. Il importe de connaître les facteurs qui ont permis l'apparition du socratisme et du mode de vie ascétique, bref, tout ce qui concourt à la formation de ce que Nietzsche nomme des “*maladies mentales*”, pour croire, avec Nietzsche, que toutes les visions du monde formées par les hommes depuis déjà des siècles ne se valent aucunement. La réponse que nous cherchons réside dans la nette compréhension des causes qui contraignent, à une époque donnée, certains individus à dégénérer, à se voir vidés de leur vitalité physiologique. Nous avons vu que les Grecs qui vivaient au temps de Socrate étaient tous atteints d'un trouble rare, qu'ils étaient tous, en quelque sorte, indisposés par la présence en eux d'une “*bactérie*” dangereuse. Quiconque réussit à entrevoir de quelle manière de tels malaises peuvent survenir

¹⁹⁷ Il s'agit ici d'une image impropre puisque, selon Nietzsche, il serait absurde de penser que la vie puisse se dresser contre elle-même. Les représentations du monde qui accompagnent les formes gâchées, manquées, constituent autant de fuites hors du réel exécutées par des êtres qui ne peuvent plus y vivre, mais qui désirent tout de même vivre. Elles représentent donc des tentatives menées par une vie déclinante dans le but d'échapper au néant, à la mort.

dans l'histoire peut admettre qu'il est concevable de préférer certaines *interprétations* à d'autres, même si nous ne pouvons connaître en toute objectivité.

Troisième chapitre

*La «métaphysique» d'artiste*¹⁹⁸.

*"Le philosophe de la connaissance tragique maîtrise l'instinct de la connaissance effréné, mais ce n'est pas grâce à une nouvelle métaphysique. Il ne pose pas une croyance nouvelle. Il sent que le terrain dérobé à la métaphysique est un terrain tragique, mais il ne peut se satisfaire du tourbillon bariolé des sciences. Il travaille à édifier une vie nouvelle; il rend à l'art ses droits"*¹⁹⁹.

Nous allons maintenant réserver les pages qui vont suivre à l'exposé d'un problème des plus fascinants: comment le concept d'"art" que nous retrouvons dans la plupart des œuvres de Nietzsche peut-il être employé dans le but de rendre manifeste la façon dont l'intellect humain s'accapare ou s'assimile la réalité qui l'entoure? De quelle manière peut-on dire avec Nietzsche que l'artiste reflète la situation de tout *étant* présent dans le monde? Que doit-on comprendre lorsque Nietzsche soutient que sa pensée toute entière (et donc sa théorie de la connaissance) repose sur une observation de l'acte de création accompli par l'artiste tragique? Nous avons antérieurement mis à jour les différentes articulations appartenant à la *Volonté de puissance* ainsi que les liens étroits qu'elle entretenait avec la raison. Il ne nous reste plus dès lors qu'à indiquer les rapports qui unissent l'art et les actes de cognition opérés par l'entendement humain.

Nietzsche se pencha très tôt sur la question de la genèse de la tragédie grecque. Le premier essai philosophique qu'il a publié est entièrement consacré à son étude²⁰⁰. Pour

¹⁹⁸ Cette expression a été utilisée par Nietzsche dans son *Essai d'autocritique* (1886 [§ 02]) pour qualifier sa toute première philosophie et tout ce qu'elle contenait de *problématique*, de fallacieux. Nous avons toutefois choisi de la conserver puisqu'elle permet de rendre compte du fait que, pour Nietzsche, l'analyse de l'art hellénique conduit à une nouvelle représentation du monde qui a le mérite de nous débarrasser de la "*sclérose de la volonté*" causée par le nihilisme contemporain. Nous avons cependant jugé bon de placer le terme "métaphysique" entre guillemets.

¹⁹⁹ PH, p. 155.

²⁰⁰ Nous parlons de *La naissance de la tragédie*.

Nietzsche les Grecs *devaient* faire preuve d'une très grande ingéniosité et trouver, à une époque où les puissances dionysiaques déferlaient sur l'Occident, un moyen efficace leur permettant de se tirer d'embarras, c'est-à-dire une façon de sauvegarder les soubassements de la civilisation apollinienne. Habités de vivre en camouflant la *douleur* inhérente à la nature, les Grecs apolliniens regardaient d'un mauvais œil le ravissement (extatique) dans lequel étaient plongés les disciples de Silène. La pensée tragique fut cette création fabuleuse qui résulta d'un réel compromis réalisé par les deux divinités (Apollon et Dionysos).

En jetant un regard attentif sur les œuvres des grands tragédiens de l'Antiquité, Nietzsche crut voir agir en elles deux principes correspondant à deux styles contraires. Les arts plastiques provenant du culte de la "*belle apparence*" s'y associaient à la "[...] *puissance d'ébranlement des sons et [au] monde absolument incomparable de l'harmonie*"²⁰¹ appartenant à la musique dionysiaque. Nietzsche pensa que ces œuvres étaient les savoureux fruits d'une opposition existant entre deux "*états esthétiques*" différents: le *rêve* et l'*ivresse*. Or, le *rêve*, dans la pensée du jeune Nietzsche, possède un sens extrêmement large et doit se comprendre comme ce qui engendre le totalement *apparent*. L'homme, nous l'avons vu, ne peut survivre que s'il se dévisage dans une surface réfléchissante qui le transfigure, c'est-à-dire qu'il doit nécessairement se réfugier derrière les polichinelles qu'il agit continuellement devant ses yeux, qu'il doit en quelque sorte *rêver* sans cesse. Ce n'est qu'à ce prix qu'il peut cheminer avec quiétude. La tragédie allie merveilleusement l'exigence de la *mesure*, de l'ordre (qui est perçu par l'homme éveillé) avec le besoin de rejeter "[...] *l'avertissement d'un μηδὲν ἄγαν*"²⁰² (propre à l'état d'ivresse).

L'apollinisme, dans les premiers écrits de Nietzsche, se confond avec le désir de masquer le *Vouloir-vivre universel*, de farder la vérité, de travestir la "[...] *pensée la plus intime de la*

²⁰¹ *VDM*, § 01.

²⁰² *Ibidem*, § 02. L'expression signifiant: "rien de trop".

nature [...]”²⁰³. C'est-à-dire qu'il contraint les hommes à jouer la comédie devant eux-mêmes, à s'écarter de leur être propre, à s'éloigner du monde tel qu'il est. Apollon est le dieu de l'*art*, en ce sens qu'il préside à la formation de tous les voiles que nous utilisons afin d'adoucir les contours du réel, d'estomper ses mauvais traits. Alors que le dionysisme transforme l'être humain en *œuvre d'art*, en simple jouet livré aux mains de la nature. Qu'est-ce que cela signifie? Que devons-nous imaginer lorsque le jeune Nietzsche affirme que l'homme est véritablement *pétri* par l'artiste Dionysos?²⁰⁴ Qu'est-ce que Nietzsche perçoit, à cette époque, quand il songe aux formes fondamentales du réel?

La clef de ces énigmes pourrait bien se retrouver à l'intérieur d'un passage étonnant tiré de la *Naissance de la tragédie*. Nietzsche, voulant décrire l'activité d'Apollon, compare ce dernier à un homme qui se laisse berner par le charme de Maïa. Empruntant la langue de Schopenhauer, il écrit:

*"On pourrait même dire d'Apollon qu'en lui la foi inébranlable au principe d'individuation et la tranquillité de l'homme qui en est enveloppé ont trouvé leur expression la plus sublime. Apollon lui-même serait la divinité superbe **qui incarne le principe d'individuation** et dont le geste et le regard expriment tout le bonheur, toute la sagesse de «l'apparence» et toute sa beauté par surcroît”*²⁰⁵.

Apollon nous dupe en nous laissant croire que le monde *réel* est celui qui est représenté par l'infinie multiplicité de l'*étant*. Le principe d'individuation est l'arme qu'il utilise dans le but de nous étourdir, de nous égarer. L'homme, en dévisageant les *objets* situés près de lui et en les séparant à l'aide de ce que Kant nommait les formes *a priori* de la sensibilité (l'espace et le temps), succombe inconsciemment aux *apparences*. Les toiles tissées par Maïa enveloppent l'être

²⁰³ *Ibidem*, § 01.

²⁰⁴ "C'est l'argile le plus noble, le marbre le plus précieux, l'homme lui-même, qui est ici sculpté, et le ciseau de l'artiste dionysiaque de l'univers rythme ses coups sur l'appel des mystères éleusiniens: «Vous vous effondrez, millions d'êtres? Ô Monde, pressens-tu ton Créateur?»" (NT, § 01 [les dernières lignes]).

²⁰⁵ *Ibidem* (c'est nous qui soulignons).

humain tout entier lorsque ce dernier fractionne le monde en nombreuses parties. Nietzsche affirme que quiconque réussit à se hisser au-delà du monde tel qu'il *apparaît* et à parvenir au “*monde en soi*” doit nécessairement retrouver l'*Unité originelle*.

À l'avis du jeune Nietzsche (qui suit Schopenhauer aux talons, nous semble-t-il), le monde véritable est foncièrement un, il constitue un flux unique et simple. Nous sommes ici à mille lieues en deçà des thèses soutenues par le Nietzsche de l'époque de *Par-delà Bien et Mal*. Le domaine de l'*en soi* existe et est parfaitement accessible. L'homme peut, grâce à l'ivresse dionysiaque, se fusionner à l'Être originel. Contrairement à ce qui sera affirmé par la suite, Nietzsche défend ici l'idée suivant laquelle l'univers ne contient pas en lui un nombre faramineux d'éléments et que l'être qui y croit est aux prises avec une croyance qui n'est qu'un résidu provenant de l'activité d'Apollon. Dans ces circonstances, penser le monde comme un ensemble d'entités hétérogènes constitue une grave erreur.

Toutefois, et ceci est particulièrement intéressant, ce type de bévue ne peut être évité. Non pas parce que l'entendement humain est organisé de façon à ce qu'il ne puisse se représenter correctement le monde²⁰⁶, mais parce que cette *faute* n'est pas commise par l'homme (du moins pas directement). L'homme, en effet, doit être ici conçu comme le lieu à l'intérieur duquel se déploient les “[...] *instincts esthétiques de la nature* [...]”²⁰⁷. C'est l'Être qui agit par l'intermédiaire des hommes, qui prend conscience de lui-même en se reluquant, en observant ses propres marques laissées sur *ses* œuvres. Nietzsche évolue ici dans un univers semblable à celui de Hegel et de Marx. L'Être (la Nature) doit se réifier en se posant en tant qu'autre que lui-même, il ne peut se connaître qu'à cette condition.

²⁰⁶ En n'ayant accès, par exemple, qu'à un monde purement *anthropomorphique* (notre capacité de connaître s'en trouverait dès lors fortement limitée).

²⁰⁷ *NT*, § 02.

Dans la théorie du travail énoncée par Karl Marx, l'être humain ne peut se *voir* que s'il s'objective dans ses productions, que s'il se projette hors de lui-même. C'est en ce sens que nous pouvons dire que la nature *s'humanise* alors même que l'homme se transforme par son labeur. Pour Marx, la conscience de soi n'est possible que par l'intercession d'un être-autre, c'est-à-dire que si notre être devient en quelque sorte *tangible* pour nous. L'homme ne connaissant qu'à l'aide de ses sens, il faut conséquemment que son "*humanité*" lui soit donnée dans le monde empirique. Pour se *reconnaître* (et donc pour pouvoir progresser), l'être humain se voit contraint de modeler les *objets naturels* à son image pour que, grâce à eux, il puisse considérer son être propre²⁰⁸.

La même obligation semble peser sur l'Être originel présenté par Nietzsche. Cet Être ressent l'impérieux besoin de s'aliéner dans le monde, il désire une réelle "[...] *rédemption par l'apparence*"²⁰⁹. Il ne peut se *maîtriser* qu'en ayant recours aux artifices d'Apollon²¹⁰. Ce n'est que par le *principium individuationis* et le monde créé par son utilisation que l'Être originel réalise ses objectifs. Le mécanisme régissant l'activité humaine qui force l'homme à vouloir posséder toujours plus de *puissance*, c'est-à-dire à ne se satisfaire que momentanément d'un niveau de *puissance* déjà atteint (que nous pouvons identifier dans les ouvrages tardifs de Nietzsche), quitte ici la sphère réservée au genre humain pour s'appropriier celle de l'Unité originelle. L'Être primitif se cherche en s'incarnant incessamment dans le monde sous une certaine forme. Le monde empirique n'est qu'une représentation temporaire que l'Être originel a de lui-même. L'union d'Apollon et de Dionysos effectuée par les Grecs par le moyen de la tragédie n'avait rien d'arbitraire, elle répondait à un souhait formulé par l'Être originel: celui de

²⁰⁸ Le travail revêt une importance capitale pour Marx puisqu'il permet le dépassement de l'homme par lui-même. Nous assistons par l'action concrète de l'homme sur la nature à une véritable autogenèse de l'homme.

²⁰⁹ *Ibidem*, § 04.

²¹⁰ "*Plus je découvre dans la nature ces deux instincts esthétiques tout-puissants, et en eux une fervente aspiration à l'apparence, plus je me sens enclin à admettre l'hypothèse métaphysique selon laquelle l'Être vrai et l'Unité primitive, qui est douleur éternelle et contradiction, ont besoin de la vision ravissante, de l'apparence délicieuse, pour se justifier perpétuellement [...]*" (*Ibidem*).

faire apparaître une "[...] nouvelle et plus haute *μυχανή* [ressource] de l'existence [...]"²¹¹. La tragédie attique ne doit pas être perçue comme une réalisation *humaine*, mais comme la création de "[...] l'artiste originel de l'univers [...]"²¹² auquel s'identifie (au sens le plus fort de ce terme) le poète lyrique.

Le "*cœur du monde*" s'intuitionne lui-même en devenant phénomène, c'est-à-dire pure représentation au sens où Schopenhauer l'entendait. Le monde n'est qu'un rêve dans lequel s'abîme le fond originel. L'espèce humaine n'est qu'une forme prise par l'Être originel dans l'effort qu'il réalise afin d'obtenir une meilleure compréhension de lui-même. Elle doit être envisagée comme une œuvre d'art créée par l'Unité primitive²¹³.

Dionysos symbolise ici une seconde tendance artistique appartenant à la nature qui contraint cette dernière à s'apercevoir sous son véritable aspect. Par l'ivresse dionysiaque, la nature se rapproche sans cesse de ce qui lui est essentiel. La nature elle-même se manifeste, sans déguisement, sans habit d'apparat, à travers les hurlements poussés par les chœurs bacchiques. Dionysos exige l'anéantissement de tout ce qui est subjectif, la suppression de toute individualité, la dissolution du Moi. L'artiste dionysiaque doit se dépouiller de tout ce qu'il possède pour pouvoir se confondre avec l'Unité originelle. Il doit se désintéresser de lui-même afin que *par lui* se révèle le *Vouloir-vivre universel*. L'art doit forcément reposer sur une "[...] *contemplation pure et désintéressée* [...]"²¹⁴. L'arrivée de Dionysos marque l'effondrement de la culture axée sur le

²¹¹ VDM, § 02. Et: "*Chez les Grecs la volonté cherchait à se contempler elle-même sous les formes transfigurées du génie et de l'art*" (NT, § 03).

²¹² Ibidem, § 05.

²¹³ "*Car il importe avant tout, pour notre humiliation et pour notre orgueil à la fois, que nous nous représentions bien que la comédie de l'art ne nous concerne pas, ne se propose pas de nous amender ou de nous cultiver, et que nous ne sommes pas non plus les véritables créateurs de ce monde d'art; nous pouvons en revanche admettre que nous sommes déjà des images et des projections esthétiques du véritable créateur de ce monde d'art, et que nous atteignons en tant qu'œuvres d'art notre plus haute dignité; car l'existence et le monde ne sont éternellement justifiés que dans la mesure où ils sont un phénomène esthétique*" (Ibidem).

²¹⁴ Ibidem. Également: "*Nous affirmons quant à nous que cette distinction qui sert à Schopenhauer à classer les arts selon leur valeur en arts subjectifs et objectifs, n'a rien à faire avec l'esthétique, puisque le sujet, l'individu volontaire qui poursuit ses fins égoïstes ne peut être que l'adversaire et non l'imitateur de l'art*" (Ibidem).

culte de l'*apparence* et de la *beauté*. La sagesse du sylvain montre l'*apparence* pour ce qu'elle est: un simple moyen permettant aux êtres faibles de vivre à l'écart des "[...] *terreurs et [des] horreurs de l'existence [...]*"²¹⁵. Le Grec qui se prosternait devant Apollon fuyait du même coup la Vérité. Il voulait reconnaître dans la "*belle apparence*" son être propre. Le *rêve* ne prend plus d'autres allures que celles qui lui appartiennent.

Dionysos sacrifie sur son autel le principe d'individuation. Il parcourt des contrées innombrables à la recherche de ce qui est situé au-dessus des phénomènes, par-delà le monde. Par Dionysos [entendez l'art dionysiaque] la "[...] *nature [et non pas l'homme]*"²¹⁶ *parlait de son secret avec une effroyable netteté [...]*"²¹⁷. Nietzsche oppose constamment dans ces textes la *Vérité* à la *Beauté*. Pourquoi? Parce que la *Beauté* nous détourne de l'Être originel et agit comme un véritable narcotique, en ce sens qu'elle nous apaise en nous délivrant de l'horreur du monde.

Nous comprenons dès lors ce que signifie une métaphysique fondée sur l'art. L'art permet de pénétrer au centre du labyrinthe que forme la nature. Une nette compréhension des caractéristiques de l'art tragique nous fournit une explication valable concernant les structures du réel. La tragédie attique rend visible les grandes puissances naturelles, elle est un symbole de ces puissances. Elle est le lieu même où peut se dévoiler sans danger, dans le monde apollinien du rêve, Dionysos l'obscur. À partir de la considération des instincts esthétiques présents au sein de la tragédie grecque, Nietzsche se forma une authentique vision du monde. Autrement dit, il éleva ces instincts au statut de puissances cosmiques. L'apollinisme et le dionysisme, d'abord vus comme des éléments appartenant à la sensibilité particulière de l'âme grecque, devinrent des attributs essentiels de l'Être. L'art favorise l'intellection immédiate de l'Unité primitive.

²¹⁵ *VDM*, § 02.

²¹⁶ "[Dans l'ivresse dionysiaque] la puissance artistique de la nature et non plus celle de l'homme se fait voir [...]" (*Ibidem*).

²¹⁷ *Ibidem*.

Dans la frénésie et la course folle des bacchantes devient perceptible une facette des plus importantes de la nature. La musique exubérante et les danses joyeuses accompagnant la venue de Dionysos constituent autant d'*ouvertures* nous permettant d'accéder, par "[...] *l'absorption mystique de la personnalité* [...]"²¹⁸, à l'*en soi* des choses, c'est-à-dire à ce qui se cache derrière les *apparences*, à l'Être originel. L'étude de l'art "*post-homérique*", qui est apparu après la débâcle des dieux de l'Olympe, contraint Nietzsche à écouter les "*pulsations*" émanant de la partie la plus profonde de la nature. L'art nous aide à parcourir le dédale des forces naturelles puisque le monde lui-même n'est rien d'autre qu'une création artistique. L'art tragique est le résultat (et peut donc servir de *symbole*²¹⁹) de la guerre que se livrent les puissances de l'Être.

L'expression "métaphysique d'artiste" ne peut, conséquemment, vouloir dire autre chose que ceci: l'essence de la tragédie peut être licitement transposée au niveau du "*flux cosmique*", c'est-à-dire que le *jeu* auquel participent Apollon et Dionysos (en tant que forces fondamentales de la nature) est foncièrement *tragique*. L'artiste dionysiaque qui accueille en son âme l'Apollon delphique et qui parvient à réaliser une harmonie provisoire entre ces deux divinités, à forcer l'indomptable Dionysos à se jeter dans les bras de son ennemi, devient une parfaite incarnation des processus naturels qui s'exercent dans l'ensemble de l'univers²²⁰. Les accents déchirants qu'il pousse expriment la douleur ressentie par la nature. Les lamentations qu'il fait entendre témoignent de l'infinie tristesse de l'Unité originelle qui ne peut engendrer que dans la souffrance. L'artiste tragique est réellement perçu par Nietzsche comme une échelle unissant le Ciel et la

²¹⁸ NT, § 02.

²¹⁹ En ce sens, qu'à travers l'art, l'unique Créateur du monde se laisse saisir, percevoir..., que l'art peut être considéré comme une image à petite échelle de ce qui se passe dans la nature.

²²⁰ Apollon et Dionysos, pour le jeune Nietzsche, forment véritablement les deux sources auxquelles tous les phénomènes doivent leur apparition. Ils servent à rendre compte de tout ce qui se produit ici-bas. Pour preuve, citons un court extrait d'un fragment tiré de *La volonté de puissance* et datant de l'automne 1870: "*On peut discerner le rapport du dionysiaque et de l'apollinien dans toutes les formes politiques et dans toutes les manifestations du génie ethnique en général*" (livre IV, septième chapitre, #537).

Terre, l'Un primitif et le monde phénoménal (Dionysos descendant les échelons...). L'art tragique nous ouvre la voie vers une contemplation de l'ultime fondement du réel.

L'artiste tragique est *clairvoyant* puisqu'il conçoit le monde comme personne avant lui ne l'avait conçu, c'est-à-dire en ne se déroband pas devant la vérité. L'artiste tragique sait que tout ce qui l'entoure n'est que le résultat d'un jeu amoral auquel s'adonne la nature, que le monde qui nous est livré par les sens ne possède pas la valeur que nous lui avons traditionnellement donnée, qu'il n'est qu'une *illusion* et rien de plus. Pour ces raisons l'artiste tragique constitue le sommet de la "Création", son point le plus élevé. Il est l'organisme le mieux réussi, car *en lui* se manifeste la nature dans toute sa nudité²²¹. Par la tragédie attique, l'Être originel se saisit comme s'il était placé dans une vitrine éclairée, avec une étonnante clarté. Il parvient à se faire une image quasi parfaite de lui-même, image qu'il ne peut "*retoucher*" puisque ses *dons* artistiques ne lui permettent pas d'en former de plus juste. L'artiste tragique est né de la convergence en un point des plus fortes énergies d'art que nous retrouvons dans la nature²²². Il est le plus beau rejeton de l'union paradoxale qui s'est établie entre les arts plastiques et l'élément musical.

Nous savons que Nietzsche accusera la *Naissance de la tragédie* de contenir "[...] des relents indiscrets d'hégélianisme [...]"²²³, d'être restée sous la tutelle de Schopenhauer, d'avoir succombé à la tentation de poser l'existence d'un "*arrière-monde*", d'avoir compris la condition humaine à la lumière d'un au-delà fictif. Mais il n'en demeure pas moins que plusieurs des thèses contenues dans cet ouvrage seront continuellement réaffirmées par Nietzsche.

²²¹ "Dans le dithyrambe dionysiaque, l'homme est porté au paroxysme de ses facultés symboliques; l'émotion inouïe qui exige de s'exprimer, c'est l'abolition du voile de Maïa, l'identification au génie de l'espèce, voire à la nature elle-même. **À présent il faut exprimer en symbole l'être même de la nature [...]**" (NT, § 02 [c'est nous qui soulignons]).

²²² "L'homme tragique, c'est la nature à son plus haut degré de force créatrice et de connaissance [...]" (VP, livre IV, septième chapitre, #536).

²²³ EH, "Naissance de la tragédie", § 01.

Nietzsche considérera l'artiste, tout au long de sa période productive, comme un *étant* qui se démarque nettement des autres, en ce sens, qu'à ses yeux, il traduit fidèlement la situation de chaque individu présent dans le monde. La position de l'artiste est celle de tout homme. Autrement dit nous agissons tous ici-bas à la manière des créateurs. Avec Nietzsche, une physiologie (psychologie) de l'artiste devient nécessaire pour que puisse s'amorcer une étude rigoureuse de l'être humain en général. Une thématisation adéquate du phénomène de la connaissance ne peut donc apparaître sans un examen préliminaire abordant la difficile question de l'essence de l'art.

L'Être originel, exhalant une forte odeur d'outre-tombe, marqué du sceau du platonisme, devra publiquement abdiquer toute prétention au pouvoir et laisser la place qu'il avait occupée à une *interprétation* plus solide du réel. Nietzsche prendra soin d'éviter de projeter "[...] *au-delà de l'homme* [...] *sa chimère* [...]"²²⁴ comme il le fit auparavant. Le monde ne sera plus perçu comme "[...] *une vapeur colorée devant les yeux d'un être divinement insatisfait*"²²⁵. Nous assistons, dans les écrits tardifs de Nietzsche, à la constitution progressive d'un univers proprement humain. Nietzsche ne cherchera plus désormais à fournir une explication embrassant le monde pris dans sa totalité, c'est-à-dire la réalité comprise indépendamment du point de vue que nous avons sur celle-ci. Les grandes thèses cosmologiques qui figureront dans ces ouvrages ne pourront prétendre à être autre chose que des "*expériences*" menées par son propre esprit. La doctrine de la *Volonté de puissance*, du déterminisme au sein de la nature, ne sont, nous semble-t-il, que des *hypothèses*. Elles proviennent du fait que l'homme infère à partir de sa propre situation certaines conclusions relatives à l'aspect que doit revêtir le monde. L'être humain est essentiellement un être *interprétant* et les *objets* qu'il perçoit doivent accepter leur condition d'*êtres-interprétés*.

²²⁴ ZA, première partie, "De ceux des arrière-mondes", § 01.

²²⁵ *Ibidem*.

L'homme ne peut délaissier pour un instant l'optique qui lui appartient. Piètre exégète de la nature, il doit néanmoins se résigner et souffrir de ne pas pouvoir faire plus.

Si nous scrutons attentivement chaque ligne paraissant dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, il nous est ardu de retracer un quelconque indice qui nous permettrait de penser que l'idée d'un Être primitif situé à l'intérieur et au-dessus des phénomènes continuait à exercer une réelle fascination chez Nietzsche. L'art ne semble plus y jouer le même rôle qui lui avait d'abord été attribué. Il semble bien que Nietzsche eut tôt fait de négliger d'effectuer les libations dues au dieu qu'il s'était proposé de vénérer. L'art n'y est plus présenté comme une activité à laquelle s'adonne joyeusement l'Un primitif "[...] *sans l'intermédiaire de l'artiste humain*"²²⁶. La dévotion de Nietzsche pour l'Être originel s'efface ici complètement et ce dernier y est véritablement relégué au niveau d'idole pour vieilles bigotes, d'ombre sans existence réelle, d'être imaginé.

L'art y est, en effet, conçu comme le plus droit chemin conduisant l'homme à la connaissance de lui-même. Non pas que l'art lui permet de se voir comme un outil manié par l'unique *Volonté* présente dans la nature, mais parce qu'il l'informe sur ce qu'il est contraint de faire pour pouvoir survivre. Ce n'est plus la nébuleuse Unité originelle qui se chosifie en inventant le monde, mais le monde lui-même et tout ce qu'il recèle qui se voit plongé dans un épais nuage qui l'empêche de se voir comme il est. Rien n'est désormais situé hors du monde, tout lui est immanent. L'interprétation qui perçoit le phénomène *comme* phénomène, qui parvient en quelque sorte à transcender les autres interprétations, reste prisonnière du perspectivisme. La *gaya scienza* prend place à l'intérieur d'un espace que l'on pourrait qualifier d'*intra-phénoménal*. La connaissance ne peut porter que sur un *objet mondain*, et ne peut donc s'ériger en science de l'absolu.

²²⁶ NT, § 02.

La nature des créations artistiques n'est pas entièrement différente de celle des concepts. Dans la seconde partie de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Nietzsche soutient que les productions de l'art n'atteignent en rien la vérité, qu'elles ne s'en approchent pas plus que les concepts. Elles falsifient le monde en enrobant les phénomènes, en en atténuant les formes. Tout ce qui est réalisé par l'artiste "[...] implique la dissimulation comme ce qu'il faisait auparavant [la fabrication des concepts] impliquait la difformité"²²⁷. Ce qui signifie que le monde, par l'art, ne se livre plus à l'être humain avec une transparence inouïe, mais ne le fait qu'après s'être affublé, attifé d'une manière grotesque. L'artiste joue avec les intuitions, nous assure Nietzsche, mais les intuitions sensibles sont déjà des *traductions*, des métaphores approximatives de ce qui est contenu dans la réalité²²⁸. Nietzsche s'éloigne ainsi de l'empirisme humien, puisque les "informations" interceptées par les sens deviennent rapidement des créations humaines. Nos sens nous mentent avec la même impudence que le fait notre intellect. Nos organes sensoriels ne sont nullement au service de la vérité, mais possèdent un autre maître qui réclame d'eux une docilité exemplaire: la *Volonté de puissance* (ou Apollon ou Dionysos). Le regard des hommes "[...] ne fait que glisser à la surface des choses et ne voit que des «formes», leur perception ne conduit en aucune manière à la vérité [...]"²²⁹. Hume pêche par excès de confiance, il croit trop fortement en la fiabilité des sens. Nietzsche est convaincu que ces derniers *filtrent* les données qu'ils reçoivent et organisent d'une certaine manière les éléments qui sont conservés²³⁰.

L'artiste, comme le savant, colore les phénomènes qu'il perçoit. Il prête au monde une forme "[...] semblable à celle du monde onirique"²³¹. Toutefois, une infinie distance les sépare.

²²⁷ *VM*, § 02.

²²⁸ Nietzsche parle d'excitations nerveuses *totalelement subjectives*. Voir: *Ibidem*, § 01.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ "La pensée consiste à fausser par transformation, la sensation consiste à fausser par transformation, le vouloir consiste à fausser par transformation [...]" (*VP*, livre II, quatrième chapitre, #287 [déjà cité (c'est nous qui soulignons)]).

²³¹ *VM*, § 02.

L'artiste *sait* que le monde qui se terre, se blottit derrière le masque de la *Beauté*, n'est pas réel. Il réalise parfaitement que les *objets* qu'il dévisage n'ont pas l'apparence qu'ils présentent, que le monde qui l'entoure lui doit en quelque sorte l'existence. L'artiste diffère essentiellement du savant ou du philosophe en ce qu'il parvient à dominer la vie en dédaignant l'utilisation des concepts et en leur préférant les impressions sensibles ou l'effet qu'elles produisent sur lui. En se débarrassant de la pensée conceptuelle ou en l'employant d'une toute autre manière, l'artiste réussit à "[...] effacer de son visage l'expression de l'indigence"²³², c'est-à-dire qu'il comprend enfin qu'il possède amplement de *forces* pour vivre à l'aide d'*illusions* et qu'il n'est plus contraint de se persuader qu'il frôle la Vérité de ses doigts hésitants. L'édifice des concepts auquel "[...] l'homme nécessiteux se cramponne durant sa vie et ainsi se sauve [...]"²³³ est un signe de pauvreté et de pusillanimité. Il apparaît lorsque l'homme n'est pas assez vigoureux pour se livrer au "[...] grand jeu de la naissance et de la mort de toutes les choses [...]"²³⁴. L'artiste est celui qui apprend à vivre au sein du Devenir, qui accepte son destin qui est d'être englouti dans la tempête provoquée par Dionysos. L'artiste (ainsi que tous les hommes) est obligé de s'abandonner complètement au monde des rêves, de s'enfoncer au cœur des apparences, de se laisser prendre dans les rets tendus par Maïa. Mais, contrairement au savant, il a parfaitement conscience de sa situation et cela ne le froisse aucunement. C'est grâce à un trop-plein de *puissance* qu'il se déverse dans le monde et qu'il l'enlumine comme bon lui semble.

L'artiste est considéré ici comme un joyau de la nature, comme le *nec plus ultra* de tout ce qui vit, non plus parce qu'il facilite le travail effectué par l'Être originel, mais parce qu'il collabore allègrement au jeu du monde et ne se trompe plus en se percevant comme une partie constituante de ce monde ludique.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ E. Fink, *La philosophie de Nietzsche*, cinquième chapitre, p. 240.

Nous avons vu que, dans les œuvres de jeunesse de Nietzsche, l'art naissait d'un sentiment de désintéressement, qu'il était dû à une parfaite abnégation, à un oubli de soi. Cette thèse empruntée par Nietzsche à Schopenhauer sera par le premier violemment rejetée aussitôt que le fantôme métaphysique que constituait l'Unité originelle aura été impitoyablement supprimé. L'art est inextricablement lié à l'*égoïsme* des individus. Il est redevable du désir ressenti par les hommes de se vouloir eux-mêmes²³⁵. L'artiste est l'être le plus égocentrique qui soit, en ce sens qu'il cherche constamment à se fortifier et à s'étendre sur les *objets* situés tout autour de lui dans le but de les *dominer*, de les *envelopper* afin que leurs *formes* s'éclipsent au profit des siennes. L'artiste est l'organisme qui se déploie dans le monde par débordement de forces. Il aime à se retrouver dans les choses, à reconnaître sa griffe qu'il a lui-même apposée au bas du tableau que constitue pour lui le monde.

L'art qui, pour Schopenhauer, permettait à l'animal homme d'échapper à l'emprise du vouloir, d'atteindre le "*sabbat des sabbats*", de se réfugier en un lieu où il n'était pas *invité à agir*, où la *douleur* était absente, deviendra avec Nietzsche l'espace à l'intérieur duquel s'activera ce qu'il y a de plus noble, de plus terrible et à la fois de plus élevé chez l'homme. Le nouveau statut conféré à l'art par Nietzsche entraînera une véritable réhabilitation de la contradiction appartenant à l'essence même du réel. L'esthétique schopenhauerienne sera associée par Nietzsche à la pensée bouddhiste²³⁶ elle-même qualifiée de religion nihiliste, d'idiotie pour

²³⁵ Nietzsche affirme (PBM, "Le phénomène religieux", § 47) que ce qui a si fortement intéressé les philosophes dans le phénomène de la sainteté, c'est qu'ils pouvaient tous y observer l'alternance, chez un même individu, d'attitudes jugées *morale*ment contraires. Or, nous savons que Nietzsche refusait de faire sienne la croyance aux oppositions des valeurs. Le Bien, par exemple, ne peut être pensé comme totalement séparé du Mal, de telle sorte qu'il est permis d'imaginer que les "*bons*" sentiments ne peuvent survenir que *grâce* à une certaine dose de "*méchanceté*", que l'ensemble des "*bons*" instincts tirent leur origine des "*mauvais*". Dans cette optique, toute "[...] *action désintéressée*" [apparaît] très *intéressante et intéressée* [...]" (Idem, "Nos vertus", § 220). Le pur désintéressement n'existe donc pas aux yeux de Nietzsche et l'analyse de la *Volonté de puissance* en tant que "*passion*" qui figure à l'intérieur du premier chapitre de ce travail nous aide à comprendre pourquoi il est impossible pour un organisme de *se délaiss*er.

²³⁶ Le "*rejet de soi*" en tant qu'être participant au Devenir se retrouve, nous assure Nietzsche, tout aussi bien dans la pensée de son ancien maître qu'au sein du bouddhisme. Nietzsche affirme, en effet, que Schopenhauer tente (en vain) de se détourner de tout ce qui peut être rapporté à la sensibilité, qu'il loue la *Beauté* en tant qu'elle "[...] *sauve de ce*

décadents²³⁷. Cette soif de *repos*, de *calme*, ce souhait d'échapper à toute *tension* qui forme les fondements de cette foi en Bouddha, sera pour Nietzsche l'expression d'un grave problème physiologique. Nietzsche soutiendra fermement qu'elle repose sur une "[...] *hyperexcitabilité de la sensibilité* [...]"²³⁸, c'est-à-dire qu'elle témoigne de la présence d'un "pathogène" au niveau des instincts, qu'elle doit l'existence à un effroyable état de déchéance. Le bouddhisme, tout comme la conception de l'art qui figure dans les écrits de Schopenhauer, sera rapidement compris comme un simple traitement, un calmant tout indiqué pour ceux qui doivent s'abstenir de s'échauffer les sangs (l'enseignement de Bouddha, en effet, apaise, les âmes. Il incite les gens à ne pas trop "[...] *s'inquiéter de soi et des autres*"²³⁹. Il proscriit (en les qualifiant de terriblement malsains) tous les "[...] *sentiments de rancune, d'antipathie, de ressentiment*"²⁴⁰. Il interdit toute forme de lutte, de rivalité "[...] *contre ceux qui pensent différemment* [...]"²⁴¹. Il doit être perçu, nous assure Nietzsche, comme une véritable médecine préventive, une méthode prophylactique, qui permet d'éviter l'accroissement du degré d'hyperexcitabilité des membres d'une société frappée d'un tel fléau).

Nous venons à l'instant d'admettre que, selon Nietzsche, la philosophie de Schopenhauer se goure en affirmant que le *bonheur* n'est concevable que dans la mesure où un individu parvient

«*foyer central du vouloir*», qu'est la *sexualité*" (CI, "Divagations d'un «inactuel»", § 22). Or, l'homme ne peut agir ainsi tout en demeurant honnête envers lui-même, c'est-à-dire *sans se perdre de vue*, puisqu'il est tout entier plongé dans un univers où les sens jouent un rôle primordial (de telle sorte que la négation de ces derniers conduit l'être humain vers l'épuisement de ses forces vitales). Les thèses de Schopenhauer résultent d'un certain malaise qu'éprouve l'homme d'être lui-même. Elles favorisent pour ces raisons la "[...] *dépréciation radicale et nihiliste de la vie* [...]" (Ibidem, § 21). Le bouddhisme n'agit pas autrement. Sa puissance s'accroît au fur et à mesure qu'augmente, chez les individus, le "[...] *mécontentement de soi* [...]" (A, § 22). Dans les deux cas nous assistons à la dévalorisation de l'instinct personnel "[...] *au profit de l'«impersonnel»*" (Ibidem, § 20).

²³⁷ "Par ma condamnation du christianisme, je ne voudrais pas avoir porté tort à une religion qui lui est apparentée, et qui la surpasse même par le nombre des fidèles: je veux parler du bouddhisme. – Toutes deux ont en commun d'être des religions nihilistes – [...]" (A, § 20). Et: "Le bouddhisme est une religion faite pour l'aboutissement, la lassitude de la civilisation [...]" (Ibidem, § 22).

²³⁸ Ibidem, § 20 (c'est nous qui soulignons).

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Ibidem.

à se garder de vouloir, à se désintéresser de lui-même. Rappelons-nous ce que nous disions à propos de Zarathoustra. L'être humain doit désirer "[...] *être pleinement* [lui-même]"²⁴². Il doit "*se respecter*"²⁴³, c'est-à-dire sentir qu'il n'est pas comme les autres, qu'il ne *vaut* pas la même chose que ceux-ci. Il doit voir "[...] *partout rangs, degrés, hiérarchie entre l'homme et l'homme* [...]"²⁴⁴. L'individu qui se détourne de lui-même, qui n'apprend pas à *s'apprécier*, qui ne désire pas *revenir constamment à soi*, qui n'établit pas de distinctions entre ce qu'il est et ce que sont les autres, n'est qu'un malheureux *dégénéré*.

Pour Nietzsche, l'art est éminemment *personnel*. L'artiste est celui qui se sait créateur, qui sait que ce qu'il contemple appartient au nombre de *ses* œuvres et que ces dernières lui rappellent *qui il est*. L'artiste est, nous le répétons, l'être qui se *voit* tel qu'il est. C'est-à-dire qu'il comprend qu'il n'est qu'un pion, qu'une infime parcelle de l'univers et, qu'à ce titre, il doit se laisser entraîner dans la ronde éternelle qui caractérise le grand jeu cosmique. À l'instar de Zarathoustra qui réussit à se dévisager calmement et qui veut s'admirer, se goûter à tout jamais, l'artiste cherche la voie ascendante qui mène vers une recrudescence de ses énergies vitales, c'est-à-dire qu'il s'évertue à naviguer tout droit vers *son* propre centre de gravité²⁴⁵, qu'il tente d'élaborer une *méthode philologique* fiable qui lui permettrait de déchiffrer les runes qui sont gravées au plus profond de lui-même. L'artiste s'estime au plus haut point, car il sait qu'il constitue à lui seul une réussite²⁴⁶.

Zarathoustra est l'*artiste* par excellence. Il est également le plus grand des philosophes. Pourquoi? Parce qu'il accepte de vivre dans un monde qui refuse de se dévoiler définitivement

²⁴² CI, "Divagations d'un «inactuel»", § 37.

²⁴³ "L'âme aristocratique a le respect de soi" (PBM, "Qu'est-ce qui est aristocratique?", § 287).

²⁴⁴ EH, "Le cas Wagner", § 04.

²⁴⁵ L'analyse portant sur l'essence de la *Volonté de puissance*, qui se retrouve dans le premier chapitre de ce travail, nous a fait comprendre en quoi il était utile pour un organisme quelconque de "*retourner à lui-même*" et de se "*posséder*" afin de pouvoir se soulever au-dessus de lui-même.

²⁴⁶ "Les états non artistes: chez ceux qui s'appauvrissent, se retirent à l'écart, pâlissent, ceux dont l'aspect fait souffrir la vie [...]" (VP, livre II, huitième chapitre, #546). Donc, en quelque sorte, chez les *ratés*.

(étant en constant devenir). Parce qu'il ne se leurre pas lui-même et sait que la réalité n'est rien d'autre que l'une de ses créations. Zarathoustra n'est pas figé dans l'inaction (contrairement aux braillards qu'il nomme les "*hommes supérieurs*"). Après avoir saccagé tous les arrière-mondes, retiré la semence qui, une fois entreposée dans l'âme humaine, leur donnait naissance, il parvient à se propulser sans cesse par-delà lui-même, à aller toujours de l'avant. Zarathoustra aime à accomplir la seule tâche qui convienne parfaitement à l'être humain: celle de créer des mondes.

L'artiste tragique et le philosophe qui se place dans le sillage de Zarathoustra peuvent être considérés comme des *frères* puisqu'ils se partagent la connaissance la plus haute que nous puissions avoir concernant le sort réservé à quiconque nourrit le projet de s'établir ici-bas²⁴⁷. L'homme, selon Nietzsche, est un véritable *herméneute*. Autrement dit, il doit continuellement plier l'échine devant la puissance des mirages et des hallucinations dont il est victime. Il est forcé de falsifier les témoignages qu'il reçoit, de dénaturer le sens des propos qu'il entend. Jamais il ne peut atteindre une connaissance qui pourrait lui servir de bouée. Il est jeté à la surface d'une mer déchaînée et doit découvrir le moyen de conserver la tête hors de l'eau²⁴⁸.

Dans des conditions aussi difficiles où l'homme est à l'affût de tout ce qui pourrait lui servir à terrasser les monstres marins qui tentent de le dévorer, certains voient leur salut dans la négation des "*causes*" de leurs souffrances et croient percevoir au loin un îlot fertile, quelque chose de fixe parmi toute cette agitation à laquelle ils pourraient s'agripper (pensez aux platoniciens et aux chrétiens qui poussent l'audace jusqu'à nier le mouvement impétueux des eaux); et d'autres reconnaissent que telle est leur situation et qu'il est tout à fait inutile de s'enivrer

²⁴⁷ "Métaphysique, morale, religion et science sont les formes que l'homme donne à son mensonge, c'est-à-dire à son art; le monde est absurde, **le philosophe et l'artiste en ont conscience**" (A. Kremer-Marietti, *L'homme et ses labyrinthes, essai sur Friedrich Nietzsche*, troisième section du second chapitre, p. 151 [c'est nous qui soulignons]).

²⁴⁸ Métaphore audacieuse puisque, pour Nietzsche, l'homme ne peut parvenir à surnager qu'au moyen de la *connaissance*. Il faut donc comprendre que l'image de la bouée sert ici à indiquer toute base inébranlable qui pourrait être utilisée par l'être humain dans le but de fonder la validité de ses croyances.

en imaginant qu'il n'en est pas ainsi et que le sentiment qu'ils ont d'être ballottés n'est dû qu'à une simple erreur d'optique (songez ici à Zarathoustra et à tous les esprits dionysiens).

Maints passages retrouvés dans les écrits de Nietzsche nous permettent d'établir un rapprochement entre l'activité de l'artiste et la volonté de vérité propre aux penseurs. Nietzsche affirme, en effet, que nous "[...] *sommes fondamentalement et de tout temps habitués à mentir* [...]"²⁴⁹ même lorsque nous nous efforçons de connaître *objectivement* les choses qui nous entourent. Nous oublions constamment que nous possédons cette disposition particulière et, pour cette raison, ne croyons pas que "[...] *nous sommes bien plus artistes que nous ne le pensons*"²⁵⁰. Que la philosophie n'est que l'ambition "[...] *d'instituer la cause première*"²⁵¹, de créer toujours "[...] *le monde à son image* [...]"²⁵². Que l'homme ne peut que "[...] *distinguer des degrés dans l'apparence, en quelque sorte des couleurs et des nuances plus ou moins claires, plus ou moins sombres – des «valeurs» diverses, pour employer le langage des peintres*"²⁵³. Que "[l'] *hédonisme, [le] pessimisme, [l'] utilitarisme, [l'] eudémonisme, [sont] toutes [des] philosophies qui mesurent la valeur des choses d'après le plaisir et la douleur, c'est-à-dire d'après des phénomènes accessoires, [et] sont [donc] des philosophies superficielles et des naïvetés, que tout homme doué de force créatrice et d'une conscience d'artiste ne peut considérer qu'avec ironie et pitié*"²⁵⁴. Que le souci de tout voir ce qui est (la soif tenace d'objectivité éprouvée par l'homme de science (qui ne conduit, comme nous le savons, à rien)), le fait "[...] *de se prosterner devant les petits faits est indigne d'un artiste complet*"²⁵⁵. Que ce qui est essentiel dans l'ivresse (qui est, pour Nietzsche, une condition physiologique indispensable pour qu'il y ait de l'art), c'est "[...] *le*

²⁴⁹ PBM, "Contribution à l'histoire naturelle de la morale", § 192.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*, "Des préjugés des philosophes", § 09.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*, "L'esprit libre", § 34 (c'est nous qui soulignons).

²⁵⁴ *Ibidem*, "Nos vertus", § 225. L'artiste étant présenté ici comme celui qui pourfend les apparences trompeuses.

²⁵⁵ CI, "Divagations d'un «inactuel»", § 07.

*sentiment d'intensification de la force, de la plénitude. C'est ce sentiment qui pousse à mettre de soi-même dans les choses, à les forcer à contenir ce qu'on y met [...]"*²⁵⁶ (exactement comme lorsque nous nous appliquons à connaître les choses). Enfin que "*l'esthétique n'a de sens que si elle est une science de la nature*"²⁵⁷.

Tous ces extraits nous prouvent que Nietzsche s'est attaché à concevoir le monde en suivant le fil conducteur de l'art, que l'étude des phénomènes esthétiques lui a permis de comprendre l'inanité des espérances caressées par les métaphysiciens, de rejeter violemment tout ce qui contenait une dose trop élevée de *moraline*, et de poser les fondements de son scepticisme perspectiviste. Il devient évident, à la lumière de tout ce que nous avons admis concernant la nature de l'art et les thèses principales formant l'épistémologie nietzschéenne, que la *création* des concepts et, plus généralement, la fabrication de *nos connaissances* peuvent très bien être comparées aux actes accomplis par les artistes alors même qu'ils se décident à créer. L'art nous ouvre la voie vers une parfaite saisie de l'essence de l'*interprétation*, il facilite notre sortie hors du dogmatisme. Il nous permet de penser le perspectivisme en tant que tel et de réaliser que toute détermination absolue de l'Être est inconcevable. L'art perçu comme réhabilitation de l'apparence nous fait entrevoir la possibilité de cheminer vers une détermination plus adéquate des différentes modalités d'être de l'*étant* que nous sommes. Il favorise l'implantation dans l'esprit humain d'un questionnement se rapportant à la véritable situation de l'homme dans le monde. Il sert de guide à la pensée philosophique et l'accompagne jusqu'à l'établissement, par cette dernière, d'une philologie stricte permettant de contester ou d'admettre l'*authenticité* des interprétations existantes tout en conservant l'idée du pluralisme. Selon Nietzsche, un examen minutieux de l'univers au sein duquel évolue l'artiste tragique s'avère des plus profitables lorsqu'il

²⁵⁶ *Ibidem*, § 08.

²⁵⁷ *VP*, livre II, sixième chapitre, #433.

s'agit de comprendre de quelle manière les structures de nos interprétations, leurs origines et leurs sens, peuvent être éclairés par une autre interprétation placée *au-dessus* de celles-ci, et ce, sans que nous soyons forcés d'échapper au perspectivisme, c'est-à-dire sans que nous soyons contraints de nous passer de traducteur. L'analyse de l'art et, en particulier, de la tragédie attique a peut-être été indispensable pour que Nietzsche réussisse à faire progresser la question portant sur les conditions de possibilité d'une *explication* du phénomène de l'interprétation sans du même coup disqualifier son scepticisme.

Conclusion

Nietzsche, nous l'avons vu, comprenait la métaphysique comme une réelle *dissimulation d'une dissimulation*, c'est-à-dire comme le résultat d'une étourderie qui consistait à omettre le caractère conditionné de la vérité. Platon (en tant qu'instigateur symbolique de la pensée dogmatique [essentiellement mystificatrice]) était donc, aux yeux de Nietzsche, le plus grand des amnésiques. Car il n'a pu parvenir à se rappeler que les prédicats qu'il attribuait à l'Être étaient en fait déterminés par ses propres conditions de maintien. La métaphysique, avec la naïveté inconsciente qui la caractérise, constituait une véritable aberration qui devait être pourchassée et froidement abattue. Elle était la fille illégitime d'un ridicule anthropocentrisme, le fruit d'une foi aveugle en la possibilité d'utiliser l'homme comme étalon servant à mesurer la valeur réelle des choses.

Nietzsche tenta de lui substituer une nouvelle approche philosophique, une autre manière de s'interroger, d'aborder les questions complexes posées par l'ontologie. Au lieu de nous tromper en admettant que toute observation du monde peut être sertie d'un savoir réel, positif, nous devons reconnaître l'ineptie d'une telle attitude et considérer le fait que c'est nous et nous seuls qui *posons la valeur de vérité de nos connaissances*. Les "brutes" tapies sous les bancs de l'*Académie* ne pourront répudier leurs opinions tant et aussi longtemps qu'elles s'entêteront à penser que la véracité de celles-ci est fondée sur autre chose qu'une simple croyance.

Pour Nietzsche la connaissance s'acoquine avec la foi. Nous pensons usurper aux choses une représentation de leur essence, alors qu'en réalité c'est nous qui construisons cette chose et jugeons de son *acceptabilité* en tenant compte de nos propres besoins. De telle sorte que l'expression "*ceci est*" peut se traduire par cet énoncé: "*j'accepte de bon gré que ceci se*

manifeste à moi ainsi". Autrement dit, nous organisons le chaos des impressions sensibles en lui conférant une forme que nous considérons comme admissible. La Vérité pour Nietzsche dépend entièrement de la *πρᾶξις* de la vie et doit être comprise comme une erreur vitale, rien de plus.

L'homme est l'exacte mesure de toutes choses, en ce sens que le monde qui se présente à lui n'apparaît que sous forme anthropomorphique. L'être humain est l'*évaluateur* par excellence. Non pas qu'il exécute sa tâche en toute impartialité, c'est-à-dire sans se laisser conduire par ses sentiments, mais, bien au contraire, il confère lui-même une valeur à chaque objet qu'il toise en suivant *ses* préférences. La réalité se manifeste à l'homme sous une forme élégante. Ou pour nous exprimer en termes plus précis, ce dernier agit de façon à ce que l'aspect général du monde lui rappelle sa propre silhouette. L'homme réduit toujours la nature à son humanité.

Nous avons, croyons-nous, suffisamment bien démontré la nécessité d'effectuer un détour par l'art (tel que compris par Nietzsche) afin d'embrasser dans son ensemble (et avec plus de facilité) la théorie cognitive nietzschéenne. C'est que, pour Nietzsche, le philosophe ne peut connaître qu'en *inventant*, qu'en falsifiant les données qu'il reçoit. La représentation du monde auquel parvient tout philosophe doit être jugée comme s'il s'agissait d'une *production d'art*. Les mêmes instincts sont ici à l'œuvre. L'artiste tout comme le sage modèlent le monde, de telle sorte que Nietzsche peut affirmer que la philosophie possède une véritable *valeur d'art*²⁵⁸. Les systèmes philosophiques ne font que représenter le monde tel qu'il est perçu par un organisme déterminé, c'est-à-dire qu'ils nous le montrent sous *un certain angle*. L'homme n'aboutit jamais à une connaissance vraie du réel, son entendement en est incapable. Il doit, conséquemment, vouloir lui-même l'*illusion*, la désirer avec passion. Sa situation n'est tragique qu'en ce sens. Il est forcé de reconnaître, qu'étant donné ses limites, seul l'art (ou la contemplation artistique du

²⁵⁸ "La philosophie mal démontrée d'Héraclite a une valeur d'art supérieure à tous les théorèmes d'Aristote" (PH, début de la page 160).

monde) constitue une perspective vraiment *honnête*, un regard *franc* jeté sur le monde. Autrement dit, l'attitude adoptée par l'artiste tragique, qui considère la réalité qui l'entoure comme le résultat de la dépense de ses propres énergies d'art, est la seule qui permette à l'homme de ne pas se surestimer et de s'envisager comme il est. Le philosophe-artiste²⁵⁹, parce qu'il accepte les fers forgés par Maïa, est, aux yeux de Nietzsche, l'être le plus *intègre* que nous puissions concevoir.

Nietzsche ne cesse d'insister sur ce point. La science doit aujourd'hui être détrônée *par l'art* puisqu'elle est parvenue à un degré d'émancipation qui ne lui est pas permis. L'instinct de la connaissance (de la connaissance *à tout prix*) qui caractérise la science contemporaine, doit être bridé, maîtrisé par les philosophes, car lorsqu'il opère sans mesure (comme il le fait présentement) il nous conduit irrémédiablement vers un étouffement de la vie, l'étiollement de nos forces vitales. Comprenons-nous bien, il ne s'agit pas pour Nietzsche d'anéantir tout germe qui concourt à la formation de la pensée logico-formelle. La science a été longtemps nécessaire afin que puisse se réaliser le dépassement de la religion, l'éclosion du *savoir* au sein de la foi débilite. Mais nous devons la mater pour qu'elle regagne les rangs *derrière* la philosophie.

La science oublie trop rapidement qu'elle est "[...] *liée dans toutes ses fins et dans toutes ses méthodes à des croyances philosophiques* [...]"²⁶⁰. L'instinct effréné de la connaissance cherche par tous les moyens à dominer les autres instincts. La science outrepassé ainsi ses droits puisqu'elle tend à se libérer de ses véritables maîtres et regarde avec désinvolture leurs bras qui se dressent. Nietzsche soutient que la science s'est de nos jours persuadée qu'elle avait réussi à

²⁵⁹ Lyotard, fasciné par la thèse voulant que l'entendement humain *crée* les règles à partir desquelles il juge en matière d'esthétique (idée qu'il croit retrouver chez Kant) et désirant délivrer le discours philosophique de tout principe à caractère universel, rapprochera considérablement le philosophe de l'artiste en généralisant le modèle de la réflexion esthétique et en lui conférant le statut de paradigme en philosophie (voir à ce sujet: C. Piché, *The philosopher-artist: a note on Lyotard's reading of Kant*, pp. 156 à 158).

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 153.

s'affranchir de l'influence néfaste qu'exerçaient sur elle les sentiments et qu'elle fixait désormais les choses calmement, sans que son regard soit en quelque sorte faussé par ces derniers. Or, cette prétention à l'*objectivité* est un signe "[...] *du plus mauvais goût* [...]"²⁶¹, d'un goût plus que roturier. Car l'objectivité tant prisée par les hommes de science est impensable sans une certaine dose de croyance (comme nous l'avons dûment établi). L'esprit scientifique *croit* accéder à un savoir objectif, il imagine qu'une telle entreprise est possible, mais en pensant ainsi il s'agenouille précipitamment devant une idole, un faux-dieu qu'il a lui-même fabriqué. La solution proposée par Nietzsche dans le but d'enrayer ce problème (encore actuel) est fort simple: dresser l'art *contre* le savoir, Homère *contre* Platon, la pensée tragique *contre* la science.

Afin de bien démontrer que l'art pouvait nous permettre de cerner avec précision la théorie cognitive nietzschéenne (et donc l'action de la *Volonté de puissance* [qui lui est liée d'une manière inextricable]), nous avons pensé qu'il serait grandement profitable d'amorcer cette étude par un éclaircissement du rôle joué par l'obscur *Wille zur Macht*. Il nous a semblé que, pour y parvenir, l'esprit vif et pénétrant de Heidegger constituait une excellente balise qu'il nous fallait suivre le plus fidèlement possible. Les conclusions que ce dernier expose dans la première partie de son ouvrage exclusivement réservé à Nietzsche sont réellement des plus intéressantes et nous nous félicitons de les avoir utilisées et d'avoir consacré plusieurs pages de ce travail de recherche à leur présentation. Le contact prolongé avec Heidegger nous a permis, croyons-nous, de saisir avec une étonnante facilité les principales caractéristiques appartenant à cette notion fondamentale figurant au sein de la philosophie de Nietzsche. L'auteur de *Être et Temps* nous a semblé posséder un bras solide et vigoureux qui lui permettait de débroussailler avec aisance la végétation dense parsemant toute l'étendue de la pensée nietzschéenne. Seul Heidegger pouvait nous aider à parcourir lestement un chemin aussi sinueux, à ce point tortueux. C'est

²⁶¹ *CI*, "Ce qui manque aux Allemands", § 06.

véritablement afin de nous *introduire* correctement au problème posé par le statut de la *Volonté de puissance* que nous avons tenu à fréquenter Heidegger aussi longuement. Il devient dès lors clair que la présence de Heidegger à nos côtés ne pouvait être tolérée que tant et aussi longtemps que n'aurait pas été accompli le parfait déblaiement de la surface sur laquelle reposait la *Volonté de puissance*. Une fois cette analyse effectuée, il devenait, pour nous, impératif de congédier Heidegger afin de concentrer notre attention uniquement sur les écrits de Nietzsche.

Nous avons vu que le jeu de la *Volonté de puissance* était marqué par l'alternance (sans cesse répétée) de deux moments bien distincts. D'abord un premier mouvement qui conduit tout organisme qui lui est soumis à *bâtir* un monde à l'intérieur duquel il peut vivre et se fortifier; puis un second élan entraînant la *suppression* de ce qui a été construit. Nous avons également admis, après un examen attentif des thèses défendues par Nietzsche concernant la nature des "vérités" philosophiques et la portée des connaissances humaines, que notre entendement ne pouvait réellement "*connaître*" (c'est-à-dire s'épancher sur quelque chose) sans, du même coup, obtempérer aux nombreuses injonctions provenant du *Wille zur Macht*. Autrement dit, nous avons été forcé d'admettre que la raison humaine, selon Nietzsche, devait agir en suivant un plan paraphé par son maître, portant le sceau de son tyran, c'est-à-dire (essentiellement) en respectant l'exigence d'une réitération du processus sus-mentionné s'appliquant à la *Volonté de puissance*.

L'esprit humain ne peut, dans ces conditions, exercer ses facultés qu'en se pliant aux directives de la *Volonté de puissance*. Il doit constamment créer des *formes* qui seront par la suite abandonnées et remplacées. Il ne peut *se manifester* ici-bas qu'en se conformant (d'une manière stricte) au mot d'ordre: "toute *construction* du monde doit être immédiatement suivie de sa déconstruction".

Nous avons été contraint d'aborder l'épineux problème du perspectivisme nietzschéen et de tenter d'apporter quelque lumière sur la possibilité d'opérer une hiérarchisation des diverses *interprétations*. Nous avons vu que, pour Nietzsche, un tel classement était réalisable par le biais non seulement de la notion complexe de “*vérité-utile à la survie*”, mais par la nécessité d'établir une distinction entre les conceptions 1) qui conduisent l'homme vers une nette diminution de ses énergies, une déperdition de ses forces vitales et celles 2) qui l'entraînent vers une complète maîtrise de lui-même, une étonnante, une incomparable aptitude à discerner sa propre condition d’“être-jeté dans un monde en devenir”. Le philosophe est, aux yeux de Nietzsche, l'étant qui s'est placé au sommet de la pyramide formée par l'ensemble de tout ce qui est puisqu'il est parvenu à faire sienne la représentation qui le montre comme un créateur modelant le monde à son image et qu'il sait pertinemment que seule cette pensée peut lui permettre de ne pas se perdre de vue, de ne pas cingler vers des contrées situées beaucoup trop loin de lui-même. Nietzsche conçoit le philosophe un peu de la même manière que le faisait Platon, c'est-à-dire qu'il voit en lui un être qui est arrivé à *se gouverner*, à restreindre l'autorité de chacun de ses instincts dominants, à les mettre aux fers pour que cesse en lui tout le tumulte engendré par les redoutables combats qu'ils se livrent²⁶².

Le relativisme nietzschéen échappe ainsi à l'emprise d'une maladie fortement anémiant qui s'est aujourd'hui largement répandue notamment parmi nos jeunes philosophes convaincus de posséder une capacité d'observation et de compréhension bien supérieure à la moyenne (de telle sorte qu'ils peuvent se dispenser d'apprendre) et persuadés qu'ils sont mûrs pour la “*vision des*

²⁶² Cette comparaison reste, nous semble-t-il, valable même si Nietzsche ne fait pas de la raison l’“incorruptible dompteur des passions”. Ce n'est pas au souvenir des Idées et en suivant la droite raison que le “cocher”, pour Nietzsche, réussit à faire hennir de douleur et à domestiquer le cheval à la robe noire et aux yeux injectés de sang incarnant les élans désordonnés de nos sentiments (cette image célèbre empruntée à Platon est présentée dans le *Phèdre* [§§ 24 et 25]). Le rapprochement que nous effectuons ici repose sur un point si général, un aspect si imprécis de la pensée des deux auteurs et se situe si loin d'une tentative visant à réduire en une seule les deux philosophies concernées qu'il interdit toute objection.

visions”, c'est-à-dire qu'ils sont aptes à s'insinuer dans les derniers retranchements de la nature. Ces pauvres âmes (trop volubiles pour être *intéressantes*) défigurées par le syndrome propre au scepticisme que nous pourrions qualifier de “bas de gamme”, redécouvrant tout comme l'enfant le pouvoir enivrant associé à la négation et au refus, ne peuvent invoquer le lien fraternel qui les unit à Nietzsche que grâce à l'un des effets les plus pernicioeux de ce malaise qu'ils éprouvent et qui les oblige à percevoir les choses à *l'envers*, c'est-à-dire de manière à piétiner ce qui est placé bien au-dessus de leurs têtes, et de considérer tout ce qui les dépasse comme si cela était situé immédiatement à côté d'eux. Nietzsche ne peut être ravalé au niveau de ces êtres cacochymes (tout droit sortis de l'ère paléozoïque de la pensée critique), sa “*doctrine*” n'abolit pas les distances qui séparent les différentes *interprétations* qui ont jalonné l'histoire humaine.

L'art, finalement, a été examiné en tant que constituant une parfaite illustration de la condition humaine ainsi que des processus cosmologiques complexes qui surviennent dans l'univers. L'activité de l'artiste nous permet de comprendre celle (s'exerçant à plus grande échelle) de la *Volonté de puissance*. Le monde, pour Nietzsche, s'avère être l'œuvre admirable de forces colossales se déployant en toute innocence et créant par-delà le Bien et le Mal, sans se soucier des aspirations et des souhaits formulés par les hommes. La réalité peut être saisie comme une immense fresque exécutée par des puissances artistiques amoraux agissant à la manière des bambins s'amusant entre eux, c'est-à-dire en toute insouciance, avec gratuité. Tout comme l'artiste qui crée librement, le *Wille zur Macht* produit le monde sans aucune autre considération que le plaisir qu'il ressent de s'animer ainsi. Le philosophe-artiste est le seul qui soit suffisamment coriace pour demeurer debout lorsqu'il perçoit les nombreuses risettes que lui adresse l'Enfant-Créateur du monde. L'art permet à l'être humain de reconnaître qu'il est plongé

au sein d'un infini ouvert, qu'il est et sera à tout jamais un créateur de valeurs nouvelles, un être qui ne cesse et ne cessera d'interpréter le monde qui l'entoure sans toutefois en capturer le sens.

Nous avons abordé beaucoup trop brièvement l'idée (chère à Nietzsche) suivant laquelle il était nécessaire à un organisme de dompter ses instincts, de les ramener à l'unité, de les discipliner afin de pouvoir se hausser au-dessus de lui-même. Il aurait été intéressant d'effectuer une étude approfondie de ce sujet et de percevoir à quel point la rigueur, le souci de netteté dans les choses de l'esprit, l'autodiscipline, l'ascétisme et une certaine forme de cruauté envers soi-même, bref, tout ce qui nous rend apte à la recherche, sont perçus par Nietzsche comme autant d'éléments essentiels à l'élévation de l'espèce humaine²⁶³. Il s'agit de l'entendre célébrer l'éducation qu'il reçut à Pforta pour entrevoir combien il se cache d'âneries dans les boutades tenues par ces grands adolescents, qui pullulent (hélas!), et qui ne cessent d'encenser Nietzsche, croyant voir en lui une espèce rare d'anarchiste. À vous messieurs les *irresponsables*, nous annonçons que la pensée de Nietzsche ne peut servir à justifier tout ce qu'il y a, chez vous, de *mesquin*.

²⁶³ Ce qui nous aurait permis de glisser quelques mots (à la manière de Ferry) concernant l'"hyperclassicisme" de Nietzsche.

Bibliographie

I. Ouvrages de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, coll. "folio/essais", no. 140, Paris, Gallimard, 1975 (1990).

NIETZSCHE, Friedrich, *La Passion de la Vérité*, coll. "folio/essais", no. 140, Paris, Gallimard, 1975 (1990).

NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950 (1972).

NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà Bien et Mal*, coll. "folio/essais", Paris, Gallimard, 1971 (1993).

NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, coll. "folio/essais", Paris, Gallimard, 1971 (1991).

NIETZSCHE, Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*, coll. "folio/essais", Paris, Gallimard, 1974 (1993).

NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist*, coll. "folio/essais", Paris, Gallimard, 1974 (1993).

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, coll. "folio/essais", Paris, Gallimard, 1974 (1993).

NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to power*, trad. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich, "Le Philosophe, considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance", in *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Gallimard, 1938.

NIETZSCHE, Friedrich, *Fragments posthumes: Automne 1885 à automne 1887*, tome XII des Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich, *Fragments posthumes: Automne 1887 à mars 1888*, tome XIII des Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich, *La Volonté de puissance*, tomes I et II, trad. Geneviève Bianquis, coll. "Tel", Paris, Gallimard, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, coll. "folio/essais", no. 08, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971 (1992).

NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1949 (1980).

NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie, suivie des Fragments posthumes: Automne 1869-Printemps 1872*, tome I, vol. I des Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1977:

- *La naissance de la tragédie.*
- *Essai d'autocritique.*

NIETZSCHE, Friedrich, *Écrits posthumes: 1870-1873*, tome I, vol. 2 des Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1975:

- *La vision dionysiaque du monde.*
- *La joute chez Homère.*

II. Autres ouvrages

BESNIER, Jean-Michel, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Bernard Grasset, 1993.

BIRAULT, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.

BIRAULT, Henri, "Sur un texte de Nietzsche: *En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*", in *Revue de métaphysique et de morale*, janv.-mars 1962, pp.25 à 64.

CALVEZ, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éditions du Seuil, 1956.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1967.

FERRY, Luc, *Homo æstheticus*, Paris, Bernard Grasset, 1990.

FINK, Eugen, *La Philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.

GRANIER, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

GRANIER, Jean, *Nietzsche, vie et vérité*, cinquième édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1971 (1990) (première partie: "La Volonté de puissance en tant qu'art").

HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, coll. "Tel", Paris, Gallimard, 1962 (1992).

HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, coll. "Tel", Paris, Gallimard, 1969.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. Vézin, Paris, Gallimard, 1986 (1994).

JANZ, Curt Paul, *Nietzsche, Biographie*, tome I, Paris, Gallimard, 1984.

JASPERS, Karl, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1978.

KANT, *Critique de la raison pure*, coll. "Quadrige", 11^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

KAUFMANN, Walter, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Histoire du marxisme*, tome I, Paris, Fayard, 1976.

KRELL, D. F., *Heidegger Nietzsche*, Cahier de l'Herne, article tiré du numéro spécial réservé à l'étude de Heidegger.

KREMER-MARIETTI, Angèle, *L'homme et ses labyrinthes, essai sur Friedrich Nietzsche*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972.

LACOSTE, Jean, *La philosophie au XX^e siècle*, Paris, Hatier, 1988.

LÖWITH, Karl, *Nietzsche: philosophie de l'Éternel Retour du Même*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

MOREL, Georges, *Nietzsche, Création et métamorphoses*, tome III, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

MUELLER, F.-L., *L'irrationalisme contemporain*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970.

NGUYEN, Ngoc Vu, *Idéologie et religion d'après Karl Marx et F. Engels*, Paris, Aubier Montaigne.

PICHÉ, Claude, "The philosopher-artist: a note on Lyotard's reading of Kant", in *Research in Phenomenology*, Volume XXII, 1992, pp.152 à 160.

PLATON, *Phèdre*, trad. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

POULANTZAS, Nicos, "K. Marx et F. Engels", in *La Philosophie*, tome III, Paris, Hachette, 1979.

REBOUL, Olivier, *Nietzsche critique de Kant*, Paris, PUF, 1974.

RESWEBER, Jean-Paul, *La pensée de Martin Heidegger*, Toulouse, Privat éditeur, 1971.

ROSSET, Clément, *Schopenhauer*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

SCHELLING, F.-W., *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, trad. Marc Richir, Paris, Payot, 1977.

STAMBAUGH, Joan, *Nietzsche's thought of Eternal Return*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1972.

TROTIGNON, Pierre, *La philosophie allemande depuis Nietzsche*, Paris, Librairie Armand Colin, 1968.

VATTIMO, G, *Introduction à Nietzsche*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.

VERNEAUX, Roger, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1960.

WILCOX, John T., *Truth and value in Nietzsche, a study of his metaethics and epistemology*, The University of Michigan Press, 1974.